Marx y América Latina

JOSÉ M. ARICÓ

Acceso Abierto

POLÍTICA Y DERECHO

Sección de Obras de Política y Derecho

MARX Y AMÉRICA LATINA

JOSÉ ARICÓ

Marx y América Latina

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Creative Commons

D.R. © 2009, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 978-9505578498

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE

El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la falla *de Marx,* por Horacio Crespo . . . . . .
Presentación, por Carlos Franco. . . . . .
Advertencia a la primera edición . . . . . .
Advertencia a la segunda edición. . . . . .

I. *Una realidad soslayada* . . . . . .
II. *Expansión del movimiento y crisis de la teoría* . . .
III. *Realidad y falacia del eurocentrismo de Marx* . . . .
IV. ¿De te fabula narratur? . . . . . .
V. *Presupuestos teóricos y políticos de la "autonomía" nacional* . . . . . .
VI. *Hegel de nuevo redivivo*. . . . . .
VII. *Razones políticas de un desencuentro* . . . . . .
VIII. *El Bolívar de Marx* . . . . . .

Apéndice
Nota I. *Rosa Luxemburgo y la "crisis" del marxismo* . . .
Nota II. *Hegel y América (I)*. . . . . .
Hegel y América (II) . . . . . .
Nota III. *Marx y el porvenir social de Rusia* . . . . . .
Nota IV. *El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias* . . . . . .
Nota V. *Sobre la "traición" de los dirigentes socialdemócratas en 1914* . . . . . .
Nota VI. *Marx y la revolución española* . . . . . .
Nota VII. *El "comentario marginal" de Aníbal Ponce*. . .

Nota VIII. *Sobre el efecto de la hegemonía británica en América Latina* . . . . . .

Bolívar y Ponte, por Karl Marx . . . . . .

Epílogo a la segunda edición . . . . . .

EL MARXISMO LATINOAMERICANO DE ARICÓ
LA BÚSQUEDA DE LA AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO EN LA *FALLA* DE MARX

HORACIO CRESPO

> Buscar en Marx todo aquello que traiciona
> y niega el marxismo de Marx.
>
> JOSÉ ARICÓ, 1983.

EN LA PRESENTACIÓN DE LA PRIMERA EDICIÓN de *Marx y América Latina* en 1980, Carlos Franco lo calificaba como "texto fundador".[1] Las tres décadas transcurridas desde aquel aserto del sociólogo y amigo peruano de Pancho Aricó han confirmado ese juicio, ya que su libro efectivamente abrió una perspectiva radicalmente novedosa en un espacio de reflexión y debate en torno a un problema capital y, por cierto, hoy vigente a través de bocetos nuevos, originales y en verdad polémicos: las formas específicas de la recepción del socialismo en América Latina. El original acercamiento a esta temática por parte de Aricó –a través del análisis exhaustivo del equívoco instaurado por el mismo Marx principalmente en su biografía de Bolívar, aunque otros textos tempranos también contribuyeron a forjarlo– pone en el centro del problema las complejidades de la obra de Marx y

[1] José Aricó, *Marx y América Latina,* Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP), 1980. Un año después Carlos Franco publicó *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano,* Lima, CEDEP, 1981, que es un estudio muy influido por las ideas de Aricó.

sus interpretaciones, junto a las difíciles aristas de la llamada "cuestión nacional" como un terreno ineludible de indagación teórica y práctica política. El asunto también remite –y varios textos de Marx referidos a América Latina así lo manifiestan– a una verdadera encrucijada historiográfica constituida por el debate en torno al carácter de las guerras de independencia, los caminos originales de la construcción de los nuevos Estados surgidos de la América hispánica, el caudillismo, las relaciones de expansión del capitalismo sobre sociedades precapitalistas, el naciente imperialismo moderno y la dialéctica entre países capitalistas centrales y periferia colonial y dependiente.

Los conceptos socialismo y nacionalismo, muchas veces mal avenidos en la experiencia latinoamericana del siglo pasado, constituyen una intersección decisiva de los programas políticos de transformación social y liberación nacional en los países periféricos, convertidos en piedra de toque de diferencias sustanciales que edificaron las grandes líneas políticas para las alternativas de cambio en nuestro continente. Juan Carlos Portantiero lo planteó claramente al referirse a la polémica entre Víctor Haya de la Torre y Julio Mella en torno a la estrategia de transformación revolucionaria a finales de la década de 1920:

> La polémica que a partir de él[2] se abre será un testimonio importante de la lucha ideológica en América Latina; un documento de las dificultades existentes para poder articular un pensamiento que sea capaz de sintetizar los problemas democrático nacionales de la revolución latinoamericana en el interior de una perspectiva socialista. […] Si Haya y el aprismo, como expresión del antiimperialismo de las clases medias, al destacar la cuestión nacional, dejaban para un futuro incierto

[2] Portantiero se refiere al folleto de Julio Antonio Mella, *¿Qué es el* APRA*?*, publicado en 1928.

> las posibilidades de las transformaciones socialistas, Mella y los partidos comunistas subestimaban ese primer momento democrático nacional para proyectar su acción práctica sobre una hipotética revolución socialista "pura".[3]

Portantiero también se detiene, necesariamente, en la participación de Mariátegui en este debate, acentuado por su "deslinde con la ideología de Haya de la Torre" en 1928-1929 y el "decidido partido" tomado por el primero a favor de la alternativa socialista en el "vaivén de la polémica ideológica entre nacionalismo y socialismo como herederos potenciales de la reforma [universitaria]"; sobre las bases de este posicionamiento de Mariátegui, "todo acuerdo entre el socialismo revolucionario y el antiimperialismo de los primeros herederos de la reforma universitaria resultaba imposible, y la historia del movimiento de 1918 se bifurcaba en dos caminos antagónicos".[4]

Contribuir, en lo posible, a suturar esta persistente bifurcación construyendo un nuevo terreno de desarrollo político de las izquierdas –pensadas en términos abiertos y plurales– sería una de las apuestas categóricas tanto de Aricó como de Portantiero en la difícil etapa iniciada con la derrota de las organizaciones armadas y los movimientos populares en Argentina promediando la década de 1970. Necesariamente suponía ahondar mucho más en la exploración ya iniciada por ambos acerca de la naturaleza de las sociedades nacional- populares; además aquí germina para ellos otro de los puntos en los que se ejerció el valor refe-

[3] Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938),* México, Siglo XXI, col. América Nuestra, núm. 17, 1978, pp. 97 y 98. Los capítulos V, "La reforma funda un partido político", y VI, "Las izquierdas y la reforma universitaria", son importantes para visualizar la opinión de Portantiero en ese momento –compartida por Aricó– acerca de este crucial tema teórico y político.

[4] Juan Carlos Portantiero, *op. cit.,* pp. 100 y 101.

rencial de Gramsci. Dice Aricó: "Creo que Gramsci, de un modo u otro, instala toda su reflexión en una realidad que él caracteriza como nacional-popular. Y *pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacionales-populares*. O sea, que todavía viven con vigor el problema de si son o no naciones".[5] Este ejercicio de nuevos diseños políticos contemplaba volver a pensar la específica experiencia del peronismo en el país del Plata.[6] Esta elaboración fue avanzando y complejizándose más con la asunción de la dimensión "democrática" como horizonte *necesario* y estratégico del socialismo, entendiéndose la democracia como sistema político y como forma de convivencia y organización de la sociedad y no sólo como la dimensión histórico estructural de las tareas históricas de la burguesía, como se presentaba en el marxismo clásico y, en particular, en la matriz leninista.

Este proceso que podríamos llamar de "socialdemocratización" del pensamiento y la acción política tanto de Aricó y Portantiero como del grupo del que eran principales referentes no fue sencillo ni demasiado rápido, ya que se desarrolló

[5] José Aricó en marzo de 1983; véase Horacio Crespo y Antonio Marimón, "América Latina: el destino se llama democracia. Entrevista a José Aricó", en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXIX, nueva época, núm. 24, abril de 1983, p. 39 (las cursivas me pertenecen).

[6] La revista *Pasado y Presente*, en sus dos épocas, fue un espacio para esa reflexión colectiva sobre el peronismo y la estrategia política de la revolución, de la misma manera que la indagación de Portantiero acerca de los orígenes del peronismo; véase Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo* [1971], Buenos Aires, Siglo XXI, 2004. El análisis más importante acerca del tratamiento del peronismo por el grupo *Pasado y Presente* en su revista se encuentra en un diálogo entre Carlos Altamirano y el propio José Aricó en agosto de 1991, recogido luego en el video *José Aricó*, de Rafael Filipelli. Véase José Aricó, *Entrevistas 1974-1991*, presentación y edición de Horacio Crespo, Córdoba, Ediciones del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 1999, pp. 101-111.

a lo largo del exilio en México entre 1976 y 1983.[7] Abarcó la reflexión crítica acerca de la derrota del momento revolucionario rupturista de la experiencia del Cono Sur, y especialmente la argentina, la indagación del propio pasado comunista y el balance del "socialismo real", la asimilación de la revisión de largo plazo iniciada en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1957), la absorción de la experiencia europea occidental del socialismo y el marxismo, especialmente la italiana –también la del "eurocomunismo"–, el diálogo con otros grupos intelectuales y políticos de exiliados en México y con los comunistas y socialistas mexicanos con similares fogueos, el inicio de los "procesos de transición" a la democracia en América Latina (también en España) y las expectativas de un nuevo protagonismo político en ese proceso, tal como efectivamente aconteció en la década de 1980 y el gobierno de Raúl Alfonsín. La derrota del peronismo por el político radical en octubre de 1983 fue un hecho decisivo en la confirmación de este camino, porque creó una dinámica en la que la tensión exigida por la función de "consejero del príncipe" –todo lo relativizada que se quiera en el caso de Aricó, más decidida y clara en el de Portantiero–

[7] Como "grupo" me refiero al nucleado en la Mesa Socialista y el segmento socialista de la revista *Controversia* en México, y en el Club de Cultura Socialista de Buenos Aires y la revista *La ciudad futura,* como los polos de agregación más visibles. La experiencia de *Controversia* estuvo dedicada al diálogo entre socialistas y peronistas críticos de sus respectivas trayectorias y con el piso común de poder edificar un diálogo y un debate plural como base para asumir un futuro democrático para Argentina, superador de enfrentamientos fratricidas. Soy consciente de los reparos que se pueden levantar a esta caracterización de "socialdemócrata" –frecuentemente utilizada por los adversarios políticos de Aricó, Portantiero y el Club de Cultura Socialista con carácter peyorativo–, pero creo que contiene el suficiente valor heurístico como para sostenerla, desechando los otros agregados semánticos. Véase una referencia explícita e irónica de ambos a esta caracterización y su sentido coyuntural en la década del ochenta en José Aricó, *Entrevistas, op. cit.,* pp. 254 y 255; sobre su contexto, véase *infra,* nota 7.

y la animación de un polo intelectual socialista, en el marco de la difícil confrontación con un peronismo derrotado pero desafiante y enconado opositor, les nubló cada vez más el espacio de reflexión precisamente sobre ese peronismo y el mundo obrero mayoritariamente encauzado por él. Sin embargo, es cierto que el diálogo prosiguió y de alguna manera estuvo presente en el desarrollo de la llamada "renovación" del peronismo a mediados de la década de 1980.[8]

Podemos también agregar que la presencia dominante de la concepción de Gramsci acerca de la "hegemonía" y la fuerte apelación societaria que conlleva fue la herramienta fundamental de la evolución política señalada.[9] La centrali-

[8] Aunque este asunto excede completamente el marco del presente prólogo, esas definiciones y dificultades pueden verse claramente en la mesa redonda entre intelectuales socialistas y peronistas –en la que participaron José Aricó, Juan Carlos Portantiero, Carlos Altamirano, Nicolás Casullo, Carlos *Chacho* Álvarez, entre varios más– publicada posteriormente por la revista *Unidos,* núm. 6, agosto de 1985; reproducida en José Aricó, *Entrevistas, op. cit.,* pp. 253-260. Por supuesto, la fuente más importante para este complejo y todavía no demasiado dilucidado asunto es la revista *La ciudad futura* de esos años.

[9] El llamado Seminario de Morelia reunido en esa ciudad mexicana en 1980 con el auspicio de la UNAM fue una reunión que marcó un punto de condensación de esta perspectiva teórica, y lo que es más importante, de sus relaciones con los proyectos políticos inmediatos. La lista de sus participantes es muy significativa en los dos aspectos indicados: José Aricó, Ernesto Laclau, Liliana de Riz, Emilio de Ípola, Rafael Loyola, Carlos Martínez Assad, Norbert Lechner, Carlos Pereyra, Chantal Mouffe, Jordi Borja, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte, Luis Maira, Fernando Fajnzylber, Sergio Zermeño, Juan Carlos Portantiero, Jorge Béjar, Fernando Petkoff, Julio Cotler, Manuel Antonio Garretón, Fernando Henrique Cardoso, Regis de Castro Andrade, René Antonio Mayorga, Edelberto Torres-Rivas, Pablo González Casanova, Rolando Cordera y Francisco Delich. El material de esa reunión, prologado por Aricó, se publicó en Julio Labastida Martín del Campo (coord.), *Hegemonías y alternativas políticas en América Latina,* México, Siglo XXI, 1985. Sobre este tema, véase Raúl Burgos, *La interferencia* gramsciana *en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana,* 1997; disponible en línea: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/gramscia/s/gramscisobre0006.pdf> (consulta, abril de 2010).

dad de la sociedad civil es también la clave de la interpretación de los escritos de Marx acerca de América Latina, motivo vertebrador del libro que prologamos aquí, lo cual permite ubicar precisamente la preocupación por este nuevo ámbito teórico a partir de 1977. Es necesario subrayar este desplazamiento respecto de los puntos privilegiados en la lectura de Gramsci, que en los años anteriores, especialmente después del Cordobazo, en 1969, y con la experiencia de los sindicatos obreros de la industria del automóvil –Sindicato de Trabajadores de Concord-Sindicato de Trabajadores de Materfer (SITRAC-SITRAM) y Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor (SMATA), en Fiat y Renault, en Córdoba– y otros en el momento del auge de la combatividad obrera en Argentina (1969-1973), se focalizaba en la experiencia de los consejos y la autonomía obreros expresada por *L'ordine nuovo* en el bienio rojo turinés. Hay en el Aricó maduro una fuerte disposición a escuchar los argumentos societarios, adversativos al análisis que privilegia la acción estatal, y por ende muy empático de las críticas de Marx a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel, uno de los puntos medulares de la argumentación en *Marx y América Latina*. Esto debe ser tomado en cuenta en la medida en que permitió al autor afinar su escucha a la argumentación de Marx y lo habilitó para acceder a una clave básica de interpretación de la adversa biografía del Libertador escrita por aquél.

Marx y América Latina está concebido y escrito en el contexto político y teórico descripto, es un acontecimiento central en el proceso que indicamos en la medida en que marca una proyección importante de su autor, aunque dista mucho de presentar, en su inspiración y en su mismo desarrollo, el punto de llegada de 1983, a mi juicio ya completamente madurado y expuesto por primera vez en la entrevista otorgada en marzo de ese año por Aricó, significativamente titulada "América Latina: el destino se llama democracia" y

publicada un mes después en la *Revista de la Universidad de México*.[10] Aricó muestra allí una extrema disposición al diálogo virtual con Octavio Paz, señala la completa pertinencia de la agenda señalada por el poeta y ensayista mexicano tanto en los asuntos de la cultura como en la política, y lo muestra como un camino de reconstitución necesario para la izquierda latinoamericana. Es interesante subrayar que la entrevista fue hecha en el momento de recepción de la segunda edición, ya mexicana, de *Marx y América Latina,* y que significativamente se publicó junto con una extensa reseña-comentario del libro.[11] Pocos días después, Aricó leería en Tréveris una síntesis de su libro en el homenaje al centenario del fallecimiento de Marx.[12]

* * *

[10] Véase nota 4.

[11] José Aricó, *Marx y América Latina,* 2ª ed., México, Alianza, 1982. El autor agregó un epílogo al texto aparecido en Lima en 1980. La reseña-comentario pertenece a Horacio Crespo: "Marx y América Latina: las raíces de un desencuentro", en *Revista de la Universidad de México,* vol. XXXIX, nueva época, núm. 24, abril de 1983, pp. 40-42. Muchos de los argumentos de esa lectura se reproducen en este prólogo. La entrevista ocupaba las pp. 35-39 del número citado, y la redacción de la publicación presentaba el texto con motivo del centenario de la muerte de Marx y presentando a Aricó como a "un teórico latinoamericano que desde siempre se ha acercado a los textos del autor de *El capital* con una actitud crítica, abierta, antidogmática" (p. 40). La entrevista fue reproducida luego en *Vuelta Sudamericana*, vol. I, núm. 2, septiembre de 1986, y a pedido de Danubio Torres Fierro, secretario de redacción de la revista, Aricó corrigió algunos aspectos de estilo sin alterar la sustancia del texto. Torres Fierro había sido secretario de redacción de la *Revista de la Universidad de México* en el momento de la publicación de la entrevista y la reseña mencionadas. Extractos extensos de esta entrevista fueron publicados luego en *La ciudad futura,* núm. 30/31, diciembre de 1991/febrero 1992, en la sección de homenaje a su director y fundador, con motivo de su fallecimiento. Finalmente, fue publicada siguiendo el texto completo de *Vuelta Sudamericana,* en José Aricó, *Entrevistas, op. cit.,* pp. 17-30.

[12] La ponencia fue publicada como "Marx y América Latina", en *Nueva Sociedad,* núm. 66, mayo-junio de 1983, Fundación Friedrich Ebert.

Aricó solía decir que las teorías son puestas a prueba precisamente "en sus punto de fuga"; y, efectivamente, la problemática de este libro *pone en cuestión* aspectos decisivos de la teoría marxista, especialmente la *naturaleza* y la *autonomía* de *lo político*. Aún más: se pone en juego la inteligibilidad de lo histórico político, la posibilidad de una fenomenología de la historicidad política que supere lo fáctico aleatorio, la trivialidad de lo fortuito. La trama se organiza alrededor de la polémica biografía de Bolívar elaborada por Marx, un problema que se remonta a la publicación de ese texto en traducción castellana por Aníbal Ponce en el primer número de su revista *Dialéctica* en marzo de 1936.[13] De allí en más, el contenido de las afirmaciones de Marx y la pasión de su diatriba generaron, por décadas, un intenso debate que se reactualiza constantemente, cuya historia no ha sido completamente recuperada, y que, a pesar de su vieja data no pudo desembarazarse de una densa red de equívocos que, con intencionalidades conjeturadas o evidentes, oscurecen su dilucidación y, lo que es más, su verdadera significación. Ponce mismo, en sus "Comentarios marginales" al texto de Marx, afirmaba de Bolívar:

> Terrateniente, hacendado, propietario de minas y de esclavos, Bolívar no solo interpretó los intereses de su *clase,* sino que los defendió contra la pequeña burguesía liberal y las todavía inconsistentes masas populares. Apoyado por *Inglaterra,* al igual que todos los restantes revolucionarios del continente, es difícil comprender cómo Bolívar puede servir honradamente al llamado "bolivarismo" democrático y antiimperialista.

[13] *Dialéctica,* núm. 1, marzo de 1936, pp. 1-14. La traducción del original inglés perteneció a Emilio Molina Montes. El texto le había sido entregado por el director del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, profesor Adoratsky, en febrero de 1935.

La dureza del juicio de Ponce no sólo se apoyaba en el texto de Marx o lo utilizaba en términos de una disputa política más inmediata con Haya de la Torre y Vasconcelos, como señala Kohan: era todo un esquema de interpretación del curso de la historia el que allí se jugaba, fundamentalmente el de la "maduración" de las condiciones objetivas para los procesos históricos progresivos, coincidiendo con la historiografía soviética de la época.[14] Este esquema histórico es el principal antagonista teórico de Aricó en la proyección más amplia de su elaboración en torno al texto de Marx.

Han pasado treinta años desde la publicación de *Marx y América Latina,* y ha variado definitivamente el escenario en el que este libro fue escrito; es más, la centralidad del marxismo en las interpretaciones de la sociedad se ha desvanecido y ciertas formas de pensar y practicar el socialismo –la Unión Soviética era una de las dos superpotencias del planeta– son ya sólo materia de la historia. Sin embargo, el texto de Aricó sigue siendo una referencia insoslayable. La distancia provista tanto por el tiempo como por el cambio trascendental de circunstancias acontecido entre su aparición y el presente no es obstáculo para que siga suscitando comentarios y argumentos de la más diversa índole, y su referencialidad es de tal condición que puede ser ya considerado un clásico del pensamiento latinoamericano. Un elemento que hoy adquiere mucho sentido –cuando la significación de Aricó en el desarrollo del pensamiento transformador latinoamericano es más reconocida que nunca– es dilucidar el lugar del libro en su producción política e

[14] Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano,* Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 73. Oscar Terán sugiere que Ponce se encontraba en una completa revisión de sus posiciones eurocéntricas influidas por la herencia de Ingenieros y el positivismo, interrumpida por su temprana muerte en 1938. Posiblemente esto lo habría impulsado a cambiar de opinión sobre "Bolívar". Néstor Kohan participa de esta opinión.

intelectual y las líneas más generales de su recepción, como una contribución a una lectura más compleja y rica, en la desafiante coyuntura política y social actual.

En el texto de Aricó se entrelazan dos niveles de reflexión diferenciados, orgánicamente ligados en el tratamiento del problema abordado pero fácilmente discernibles. Primero, el tema de la forma asumida por la presencia de América Latina en la obra de Marx, caracterizada por elementos singulares cuya génesis y cuyo sentido son una línea cardinal del desarrollo del libro. Segundo, la *crisis* del marxismo, cuestión contemporánea a su elaboración tanto en Europa como en América Latina. La compleja vinculación de los dos planos se realiza a través del método utilizado por el autor para llevar adelante su trabajo. Estamos frente a un marxista que considera los textos de Marx desde una perspectiva *crítica,* y que asume que esa criticidad constituye lo medular de la propuesta intelectual y metodológica del propio Marx, alejándose de la concepción que hace del *corpus* teórico del autor de *El capital* un *sistema* científico, cerrado y definitivo.[15] Aricó aborda los textos de Marx a través de lo que llama

[15] Un libro decisivo respecto a la distinción entre "marxismo científico" y "marxismo crítico" y sus derivaciones en la teoría: Alvin Gouldner, *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Madrid, Alianza, 1983, primera y única parte publicada de cuatro que habían sido proyectadas como un estudio no concluido dedicado al marxismo. La primera edición en inglés es de 1980, año del fallecimiento del sociólogo y filósofo neoyorquino, estudioso de Weber y de Marx. Será interesante explorar en profundidad las correspondencias existentes entre la obra de Gouldner –no marxista– y la de Aricó –quien se asumía marxista en el sentido de pertenencia a una tradición de pensamiento; quien decía: "hablar de la 'muerte' de Marx me parece tan estúpido como hablar de la 'muerte' de Aristóteles"; quien sostenía su marxismo como "la expresión de una apuesta", como "una toma de partido" por la transformación de la sociedad, por detener el "apocalipsis" preanunciado por el desarrollo capitalista. Tales correspondencias aparecen en algunos problemas importantes, como el acento en las "anomalías" o "puntos de fuga" de las teorías sociales, resultado de caminos intelectuales completamente independientes y sin co-

lectura *contextual,* un trabajo *en* Marx, y en este punto advertimos que el postulado metodológico de Aricó lo convierte en un temprano exponente de lo que más tarde sería, en el terreno académico argentino y latinoamericano, la exitosa historia intelectual. Se muestra un camino de reflexión, una forma de análisis y una concepción global del marxismo como corriente del pensamiento social integrante de pleno derecho en el mundo contemporáneo. Este reconocimiento del papel y la presencia teórica y política del marxismo pasa a constituirse en el otro eje sustantivo del libro.

Las posiciones planteadas por Aricó en este terreno conformaron una propuesta significativa y de resonancia dentro del dificultoso proceso de la izquierda latinoamericana a mediados de los años ochenta en pos de una recomposición teórica, ideológica y política. En esta operación reside una de las calificaciones más interesantes del libro que nos ocupa: Aricó no pontifica la vigencia del marxismo como la del sistema que contiene las claves del sentido de la historia y, mediante ese poder, la llave del derrotero del movimiento social de transformación de la realidad en una dirección progresiva. El suyo es un posicionamiento polémico, en la medida en que manifiesta la génesis y la historicidad de la "positivización" acrítica de la propuesta teórica y política de Marx en la teoría y en la práctica tanto de la II Internacional de la socialdemocracia como de la III Internacional comunista, en particular en el período estalinista. Su fuerza radica en la *puesta en acto* de una concepción epistemológica dialéctica y de un *lugar teórico* que supera en sus alcances el tema concreto investigado. Es señalar una actitud teórica y un método de abordaje a una situación que exigía audacia intelectual y espíritu político creativo.

---

municación alguna. Inclusive, puede señalarse la presencia de un "teoricismo" común, en desmedro de la *práctica* como categoría esencial de la epistemología marxista, por cierto mucho más acentuado y cargado de consecuencias en Gouldner.

¿Cuál es el objeto de investigación planteado inicialmente, que funciona como disparador de todo el análisis? Aricó se ocupa de la forma en que América Latina aparece en la obra de Marx –ejemplificada por las referencias a la guerra de México con Estados Unidos en 1847 o en el panfleto desmedidamente negativo sobre la figura de Bolívar–, que para el autor no puede explicarse a partir de *lo dicho,* que fue el camino intentado por todos los que hasta ese momento se habían abocado al problema. La clave para la dilucidación de la cuestión está en la forma en que América Latina *no aparece* en esos textos, en la manera en que se constituyó en una "realidad soslayada". El camino se construye, entonces, en la *contextualización* de los textos de Marx acerca de América Latina, confrontándolos con los que paralelamente iba dedicando a China, Turquía, Rusia, Irlanda, España, esos textos en los que, con un despliegue teórico y metodológico sorprendentemente incisivo y radicalmente innovador –no sólo respecto de lo que se decía contemporáneamente sino, y sobre todo, respecto a los propios postulados de Marx de todo el período anterior–, daba cuenta del fenómeno del *asiatismo,* de las peculiaridades de la formación de los Estados, y abordaba con nuevas bases el fenómeno nacional. La compleja relación entre presencias y ausencias de determinados puntos de vista en el tratamientos de procesos en cierta medida semejantes no puede ser resuelta, por lo tanto, apelando a categorizaciones condicionantes de la obra de Marx en un sentido general –tal es la noción de *europeísmo,* por cierto tan frecuentemente utilizada en América Latina para descalificar al marxismo y al socialismo en general–, sino solamente a través de la lectura contextual mediante la cual un texto alumbra a otro, ambos se cuestionan, abren fisuras e intersticios de interpretación y fomentan una asimilación radical de un pensamiento en desarrollo, en construcción permanente, abierto, refractario a cualquier congelamiento sistematiza-

dor, precisamente "asistemático" en sus fundamentos más esenciales.[16] En resumen, Aricó plantea que si Marx en un texto es *europeísta* y en otro escrito contemporáneo no lo es, evidentemente la explicación debe situarse en otro sitio que el de esa supuesta limitación. No se trata de la escasa importancia de la temática de América Latina en la obra de Marx –finalmente los textos no son tan mínimos ni escasos–,[17] sino del permanente prejuicio con el que se la trata. El enigma debe encontrar su solución en otra dimensión del universo mental de Marx: la política.

En efecto, Aricó no solamente cuestiona que el pensamiento de Marx haya quedado aprisionado en presupuestos teóricos de matriz hegeliana que le hubieran impedido enfrentarse al fenómeno complejo de la universalización del capitalismo y la necesidad de un capitalismo "industrial" frente a un capitalismo "colonial" que lo complementa y que es funcional a las necesidades y los presupuestos del primero, sino que esta estrecha relación de naturaleza orgánica avanzó en la teoría de Marx a la concreción de planteamientos muy significativos en cuanto al papel del mundo colonial oprimido en el proceso de liberación social. Esto se hizo muy visible en sus reflexiones en torno a Irlanda.[18]

[16] En este punto, sigue siendo irremplazable la lectura de Oscar del Barco en "El otro Marx"; originalmente publicado como introducción a Karl Marx, *Notas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolph Wagner,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 97), 1982; publicado luego con otros trabajos en *El otro Marx,* Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1983; hay edición reciente: *El otro Marx,* Buenos Aires, Milena Caserola, 2009.

[17] El *corpus* de estos textos se encuentra en Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, preparación, traducción, notas y advertencia de Pedro Scaron, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 30), 1972.

[18] Los textos acerca de la cuestión irlandesa en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y Colonia. Escritos sobre Irlanda,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 72), 1979.

Nada de esto se encuentra presente en los análisis dedicados a América Latina: por el contrario, en estos textos se expresan los más toscos prejuicios y una básica incomprensión de la importancia de las guerras de independencia y del tumultuoso y enmarañado proceso de construcción de más de una docena de nuevos Estados nacionales, por cierto inédito en la moderna historia mundial. Si Marx logró elaborar teóricamente la "autonomía" del campo nacional, "desde la cual, *y sólo desde la cual,* puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos o, dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases",[19] entonces superó completamente los presupuestos eurocéntricos tan visibles en el momento de su elaboración teórica marcado por las revoluciones de 1848. La opinión de Aricó se redondea:

> Nuestra tesis es que no fue la "superficialidad" del periodista ni el "desconocimiento" del historiador, ni las limitaciones del "metodólogo", ni finalmente el desprecio del "eurocentrista", las que pueden explicarnos la paradójica actitud de Marx frente a América Latina. Todas estas limitaciones pudieron emerger y desvirtuar sus reflexiones porque una previa y prejuiciosa actitud *política* obnubiló su mirada.[20]

Este prejuicio político tan acentuado en Marx motivó la reaparición en su pensamiento de la idea hegeliana de "pueblos sin historia" –en un momento de evidente superación de ese concepto en otras áreas de análisis– como la base de su caracterización del proceso en la América española, es decir, la consideración de los pueblos latinoamericanos

[19] José Aricó, *Marx y América Latina*, *op. cit.,* p. 94 (las cursivas pertenecen al original).

[20] *Ibid.,* p. 172.

como conglomerados humanos carentes de madurez y, podríamos decir, de la "masa crítica" necesaria para la constitución de la nación legitimada en sus derechos de existencia.[21] Y paralelamente al retorno de esta idea hegeliana, se reavivó también su aversión al postulado de Hegel acerca del papel del Estado como instancia preexistente y productora de la sociedad civil. En la medida en que el presupuesto era la inexistencia de la nación, Marx no podía ver los procesos en curso en América Latina a partir de la independencia de otra forma que como presencia omnímoda y no racional –también en el sentido fuerte hegeliano– del Estado sobre los esbozos de sociedad civil. Procesos en los que, además y sobre todo, el Estado cumplía un papel decisivo en cuanto al moldeamiento de la sociedad. Marx, según Aricó, no pudo observar en ellos "la presencia de una lucha de clases definitoria de su movimiento real y por tanto fundante de su sistematización lógico-histórica",[22] y a partir de esto no podía categorizar correctamente esta realidad que se le aparecía como en estado magmático.

Acordada la presencia de un prejuicio político, y no de un impedimento teórico en la visión de Marx, resulta importante identificarlo. Aricó piensa que las condiciones de constitución de los Estados latinoamericanos a las que nos hemos referido, y las primeras etapas de su desarrollo independiente, eran tan excéntricas a los postulados de Marx respecto a la relación entre Estado y sociedad civil –a partir de la refutación del principio hegeliano de la primacía otorgada al Estado– que lo condujeron a "excluir" de su pensamiento "una realidad que se presentaba ante sus ojos como

[21] Aricó publicó, preparado para su edición en la época de elaboración de *Marx y América Latina*, Román Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 88), 1980.

[22] José Aricó, *Marx y América Latina, op. cit.,* p. 127.

la potenciación sin contrapartida del bonapartismo y la reacción europea".[23] Es en este punto donde se encuentra localizada la raíz del prejuicio de Marx que le veló toda posibilidad de comprender un fenómeno como el de Gaspar Rodríguez de Francia en el Paraguay, y el más explícito caso de un equívoco evidente y rotundo: la figura histórica del Libertador Bolívar, cuya identificación con el tipo de dictador bonapartista –pintado con los colores más viles– es transparente.

Nos encontramos en este punto con un tema central de la obra histórico política de Marx, que lo acompañó toda su vida y que fue motivo de algunas de sus reflexiones más decisivas e influyentes: la Revolución Francesa.[24] El camino de Marx hacia la Revolución Francesa fue el de la crítica al concepto de Hegel acerca del Estado, para quien no puede ser "un producto aleatorio de lo social", tal como aparecía en la elaboración de Von Ranke, quien pretendía fundar el Estado en la costumbre, en la misma práctica histórica. Tanto para Hegel como para Guizot, el problema de la estabilización política era el asunto por excelencia del período de la Restauración, "el problema que la época debe resolver". Para Hegel, el Estado es una totalidad que engloba y rebasa a la sociedad civil; el Estado constituye la figura principal de la historia y la realización de la Idea. Como bien afirma Furet: "En Marx ocurre al revés, por efecto de la inversión feuerbachiana. Existe una prioridad de la sociedad civil sobre el Estado, y es esta misma prioridad la que constituye por excelencia la modernidad".[25] Sin em-

[23] *Ibid.,* p. 107.

[24] Los textos de Karl Marx al respecto, ordenados por Lucien Calvié, se encuentran en François Furet, *Marx y la Revolución francesa,* México, Fondo de Cultura Económica, 1992 (1ª ed. francesa, 1986). A esta compilación hay que agregar, naturalmente, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La guerra civil en Francia* (1871).

[25] François Furet, *Marx…, op. cit.,* p. 20. Véanse también pp. 16-19.

bargo, aquí nos encontramos con ciertas perplejidades de Marx frente al curso concreto de la historia: con Napoleón, el Estado recobra cierta autonomía frente a la sociedad civil; después del 18 Brumario, el futuro emperador reencuentra el sentido del Terror, la autonomía de lo político frente a la férrea determinación de lo social. O sea, para el "joven" Marx (el de 1843-1844), de alguna manera, la historia específica de la Revolución Francesa proviene de la dialéctica entre Estado y sociedad civil. Dice Furet:

> En este sentido, y en su propio vocabulario, Marx imagina una historia de la Revolución muy semejante a la de Guizot: fundada sobre la primacía final de lo social sobre lo político y concebida como una inevitable reapropiación del Estado por parte de la burguesía, según la verdad de la sociedad civil, tras los episodios del Terror, el Imperio y la Restauración.[26]

El escrito de Marx sobre Bolívar no sería entonces una excepción, a lo sumo un exabrupto, que se inscribiría en este terreno vedado a su teoría: la riqueza de lo político, la vida en la historia. Bolívar es una bufonada, al igual que Luis Napoleón, mientras que el Emperador, "el tío del sobrino", invirtiendo la célebre ironía, en el fondo no lo sería menos, aunque sólo estará revestido por la majestad y la fuerza de lo original frente a la fantochada de lo *déjà vu*.

El problema para Marx es entonces cómo establecer el grado de autonomía de lo político, cómo aceptar el escándalo de los "estados de excepción", de la subordinación de la clase dominante a *su* propio Estado, el que debería gerenciar sus intereses sobre toda la sociedad.[27] En suma, cómo restablecer la narrativa "normal" presupuesta por la teoría,

[26] *Ibid.*, p. 32.

[27] Esto podría explicar algunas perplejidades de cierto marxismo tributario de esta vertiente de Marx para fundar teóricamente el análisis del

frente a lo multiforme e *inesperado* de los sucesos históricos. La imagen poderosa de la farsa reemplazando a la tragedia, en *El dieciocho brumario* le ofrece la coartada para aceptar la mediación de lo político y el Estado que introduce su opacidad respecto de la *pura* dominación de clase, lo que sin embargo no puede ocultar que, desde el mismísimo *joven* Marx, "su pensamiento incluye ya esa determinación de lo político por lo social (o mejor dicho, por lo económico-social), cuyas paradojas no cesará de justificar durante toda su vida, en particular en sus trabajos sobre el siglo XIX francés".[28] Furet llega a afirmar que Marx niega la autonomía de la historia política, y que en muchas oportunidades el "societalismo" de Marx se convierte en un sociologismo vulgar. La fuerza y la superioridad del razonamiento de Aricó, efectuado además casi una década antes que la publicación del libro de Furet, radican en que encuentra la vía de la formulación de Marx en el *terreno de la revolución:* la superación de la frustración de 1848, la nueva caracterización de la burguesía como contrarrevolucionaria, la constitución del nuevo sujeto histórico de la transformación social y la parición del giro copernicano: la fuerza revolucionaria de los movimientos nacionales de los países oprimidos por el imperialismo. La superación del europeísmo se da por la *vía política,* por la restauración de un pensamiento acerca de la autonomía de lo político, superación del sociologismo, y vía regia hacia las posteriores elaboraciones de Lenin y las corrientes marxistas revolucionarias del siglo XX. En buena medida, podríamos decir que toda la obra de Aricó ha girado en torno a, y tiene como hilo conductor, una plena restauración de la autonomía de lo político, de la legitimidad de su estatus teórico en el cuerpo de la tradición marxista.

---

fascismo o de los procesos revolucionarios "nacional-populares", y de allí la fuerza y la riqueza de las contribuciones gramscianas.

[28] François Furet, *Marx…*, *op. cit.,* p. 33.

El análisis sistemático de las reflexiones de Marx sobre América Latina y acerca de la naturaleza del impedimento que le canceló la posibilidad de ver aquí lo que fue capaz de observar en Asia, en Irlanda o en España está fundamentado en una serie de proposiciones que constituyen puntos nodales de la reflexión de Aricó sobre la obra de Marx y sobre el marxismo. Sintetizadas un tanto esquemáticamente, son las siguientes:

Primero: el pensamiento de Marx no constituye un sistema a la manera de Hegel, sino que está conformado por una multiplicidad de núcleos teóricos y una sucesión e intercalación de problemáticas, metodologías y resultados cuya evolución es rastreable a lo largo de toda su obra.

Segundo: no existen en la obra de Marx textos privilegiados, "científicos", y textos desechables. Aricó no trabaja con una distinción y una jerarquización de textos a la manera de Althusser, aunque en cierto sentido existe en él la preocupación por resaltar e inquirir en aquellos trabajos de Marx "desconocidos", no tomados seriamente en cuenta en la tradición anterior del marxismo –el ejemplo paradigmático serían los *Grundrisse*–, que no entraron en la constitución del "sistema" canónico marxista fijado por la II y posteriormente por la III Internacional. Los textos "políticos" de Marx, aquellos dedicados al estudio de la realidad internacional a partir de los años cincuenta –hasta ese momento singularmente devaluados como escritos "ocasionales", periodísticos o profesionales, muchos de ellos surgidos de los apremios económicos de Marx, pane lucrando, y por ello sin la envergadura como para integrar el *corpus* ligado al "verdadero" desarrollo de la "ciencia de la historia"–, adquieren para Aricó importancia como reveladores de las fracturas, las discontinuidades, los nuevos rumbos y las preocupaciones que por un lado subrayan la problematicidad de una interpretación "sistémica" y por el otro establecen una distinta periodización de su obra. Inclusive, fun-

dan la posibilidad de avanzar mucho más en la consideración de una teoría de la política, *lo* político y el Estado moderno, por largo tiempo considerada una zona "inacabada", "poco desarrollada" o "inexistente" en la producción del autor de *El capital*.

Tercero: en este sentido, en el trabajo de Aricó se presenta una periodización implícita de la obra de Marx que ubica un quiebre profundo, una discontinuidad radical, entre un Marx todavía "europeísta", un Marx convencido del sentido de progreso del que sería portador el mundo burgués –muchas interpretaciones de *El manifiesto comunista* han subrayado este aspecto, también presente en los artículos acerca de la dominación británica en la India e inclusive en determinados pasajes de *El capital*–, y las preocupaciones cada vez más acuciantes en su pensamiento, a partir de fines de la década de 1850, en torno a los problemas generados por las consecuencias del desarrollo del capitalismo, su presencia en el mundo colonial, la emergencia de las luchas nacionales, las relaciones complejas entre "cuestión nacional" y lucha de clases. Para Aricó, esta discontinuidad alcanza su punto de quiebre en los escritos acerca de la cuestión irlandesa en torno al año 1867, en los que se produce una inversión trascendental en el nivel de la categorización de la ruptura revolucionaria y su agente social: el proletariado inglés no sería el liberador de Irlanda, sino que la lucha nacional de los irlandeses sería el presupuesto de la liberación social de Inglaterra.[29] Esta evolución es subrayada

[29] Aricó tomó su tesis del giro del pensamiento de Marx en torno a Irlanda de Renato Levrero, "Marx, Engels y la cuestión nacional", editado como introducción del Cuaderno de Pasado y Presente que incluye los escritos de Marx y Engels sobre Irlanda (véase *supra,* nota 16), y publicado en un principio en *Vento dell'est,* núm. 26, Milán, Oriente, 1972. Véase también Renato Levrero, *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels,* Barcelona, Anagrama, 1975. Un trabajo importante acerca del tema irlandés se encuentra en Rubén Jiménez Ricárdez, "Marx y su teoría de la Revolución

por Aricó como una verdadera revolución copernicana en el pensamiento político de Marx, acentuada luego –en la década de 1870– por el estudio de los problemas concernientes a la comuna rural rusa y sus potencialidades para ser la base de un desarrollo no capitalista, que altera todo el cuadro de la evolución "necesaria" de las sociedades asignado a Marx, con toda su carga de premisas positivistas.

Cuarto: la existencia de una radical diferencia teórica entre Marx y Engels, reflejada muy sensiblemente en el plano de la cuestión nacional, cuyas consecuencias han sido muy importantes en la medida en que el segundo habría contribuido muy eficazmente en la tarea –culminada por Kautsky– de sistematizar a Marx y convertirlo en el paradigma orgánico del movimiento obrero europeo, con cargas positivistas y eurocentristas cuyas consecuencias de largo alcance fueron muy negativas para el desarrollo del movimiento socialista, especialmente en los países coloniales y periféricos. Estas diferencias entre Marx y Engels fueron subrayadas continuamente por el marxismo crítico de los años sesenta y setenta, y Aricó se hace partícipe de ellas. Sin embargo, Alvin Gouldner las relativizó haciendo extensivos al mismo Marx los problemas señalados.[30]

Quinto: una nota básica en la interpretación de Aricó es la de subrayar la discontinuidad entre el pensamiento de Marx y el sistema hegeliano, y la cabal refutación por su parte de un "historicismo" de corte genetista en la teoría de Marx, lo que revela que, en ciertos niveles de su trabajo, Aricó estaba influido por la lectura de Althusser, aunque por cierto de manera filtrada y compleja, básicamente por la siempre presente dimensión gramsciana.

---

para el mundo subdesarrollado", en *Cuadernos Políticos,* núm. 41, México, Era, julio-diciembre de 1984, pp. 4-32.

[30] Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, *op. cit*.

Por último, debemos señalar que Aricó efectúa una distinción nítida entre Marx y el "marxismo", entre la obra abierta de un pensador ya "clásico" con sus múltiples posibilidades de lecturas e interpretaciones y el desarrollo del marxismo como teoría sustantiva del movimiento socialista, aunque no única, ya que en él coexisten diversas tradiciones teóricas y políticas. La concepción fundamental de Aricó en este punto esencial reside en la idea de la conexión orgánica de la teoría con la realidad social, por supuesto que rechazando a la vez el mecanicismo esquemático de una relación entre "estructura" y "superestructura", resultante de una absolutización teórica de una imagen retórica de Marx. La conexión que piensa Aricó es una ligazón orgánica, profundamente dialéctica, entre sociedad/movimiento social/desarrollo teórico, entre los problemas efectivamente planteados por una sociedad, la reflexión sobre ellos y el movimiento práctico de su resolución, muy distante de las posiciones althusserianas acerca de la "práctica teórica", que desembocan necesariamente en una metafísica de la teoría. Planos relacionados entre sí, pero que también preservan una esfera de autonomía relativa. A ello se debe la urgencia presente en las intervenciones de Aricó respecto de una revisión de las relaciones entre la historia del movimiento social y la historia del marxismo, de sus interrelaciones, sus interdependencias y también de sus desajustes y perversiones. Una esclerosis evidente (Lukács hablaba de esto en su última entrevista a finales de la década de 1960), cuya superación sea motivo de un renacimiento.

* * *

En la génesis del libro de Aricó está presente, de manera importante, la investigación de Pedro Scaron acerca de los escritos de Marx sobre América Latina, que originó la publicación del Cuaderno de Pasado y Presente con esos tex-

tos y los de Engels en 1972.[31] Conviene aquí sistematizar las opiniones de Scaron que pueden haber sido importantes en el posterior trabajo de Aricó. En primer lugar, la valoración del escrito "Bolívar y Ponte", sobre el cual el estudioso uruguayo dice que, a pesar de "su desubicación y sus errores, creemos que se trata de un escrito importante, de un documento ineludible para el estudio del pensamiento marxiano sobre América Latina". También afirma, tal como lo haría Aricó, que "más importante que como biografía bolivariana [...], el opúsculo de Marx tiene un valor propio como documento para el estudio de Marx". Otros elementos de Scaron que luego aparecerán en Aricó son el señalamiento de la relevancia de los escritos "periodísticos" de Marx, la identificación de Bolívar con Napoleón III, la presencia de los prejuicios de Hegel y, lo más importante, las dificultades de Marx en relación a la cuestión nacional. Scaron destaca –a diferencia de Aricó– la importancia de Engels en el tema nacional, a veces anticipándose a Marx; y en la interesante periodización que desarrolla de las obras de Marx y Engels respecto al tema nacional, no se percata del "giro" que Irlanda significaría en esas elaboraciones. Por lo demás, las extensas y exhaustivas notas a la biografía de Bolívar sin duda fueron de absoluta utilidad para el posterior trabajo de Aricó.[32]

[31] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales...*, *op. cit.*, cf. *supra*, nota 16. Pedro Scaron había editado ya una colección de los textos de Marx sobre América Latina que fue publicada en Montevideo en 1968 para *Cuadernos de Marcha*. Según testimonio de Jorge Tula, fue este trabajo el que originó el interés de Aricó por hacer una nueva recopilación más integral para la colección Cuadernos de Pasado y Presente, lo que lo llevó a contactar a Scaron e iniciar una larga y muy fructífera relación intelectual. Pedro Scaron fue el traductor de *El capital* y participó en la traducción y la edición de los *Grundrisse* en las ediciones ideadas y editadas por Aricó.

[32] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales...*, *op. cit*, pp. 99, 13, "A modo de introducción", pp. 5-15, texto y notas a "Bolívar y Ponte", pp. 76-93 y 105-120 respectivamente.

No hay una referencia directa del propio Aricó, ni en las entrevistas ni en su correspondencia, a la génesis de su libro y al proceso de su escritura.[33] Sin embargo, podemos acercarnos a una versión bien documentada del contexto en el que fue surgiendo. Aricó estaba ya instalado en la ciudad de México a fines de 1976, después de una discutida salida de Buenos Aires en julio de ese año para intercambiar opiniones acerca de la situación con Arnaldo Orfila Reynal, el fundador y director de la editorial mexicana Siglo XXI, luego del allanamiento y el cierre por las fuerzas militares, en abril de ese año, de la sucursal argentina que él dirigía y la detención de dos de sus integrantes: Jorge Tula y Alberto Díaz. Finalmente se encargó de importantes tareas en la casa matriz de la editorial. En una carta a Juan Carlos Torre, Aricó menciona su trabajo allí, donde además de continuar con la publicación de los Cuadernos de Pasado y Presente y completar la edición de *El capital,* se encargó del diseño de dos nuevas colecciones: Biblioteca del Pensamiento Socialista y América Nuestra (esta última dirigida a publicar textos capitales de la historia, el pensamiento y la acción política de América Latina).[34] La presencia de Aricó

[33] La correspondencia todavía no está ordenada en su totalidad –proceso laborioso y complejo al que estoy abocado actualmente, colaborando con el personal de la Biblioteca José María Aricó, para poder ofrecer esos documentos al interés de los investigadores–, por lo que su consulta resulta todavía complicada y no puede afirmarse nada concluyente. Como ya dije, en las cartas del período que ya han sido ordenadas, no hay referencias –al menos directas– al proceso de génesis y composición del *Marx y América Latina*. Véase Archivo Aricó, *Correspondencia,* cajas 1 y 2, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

[34] En un artículo en homenaje a Arnaldo Orfila y la editorial Siglo XXI, Adolfo Castañón afirmó: "Pero más allá de las letras, el catálogo creado por Arnaldo Orfila y su equipo –compuesto originalmente por Martí Soler, Eugenia Huerta y Elsa Cecilia Frost y luego por Jaime Labastida y Federico Álvarez– publicó una gran cantidad de libros de ciencias sociales, muchos de ellos de corte marxista. Precisamente en este campo la editorial presentó una nueva traducción de *El capital,* de Karl Marx, que tuvo como efecto

en el diseño de América Nuestra no había sido hasta ahora señalada, y resulta un punto de conexión importante con sus preocupaciones latinoamericanistas, intensificadas a partir de su contacto con México.

Como en muchos otros casos, el aflojamiento de las tensiones originadas por la actividad política y la represión se reflejó en un inmediato registro de un sencillo pero confortable nivel de vida, un cotidiano "vivir modestamente pero bien"[35] novedoso para los militantes políticos que llegaban a la capital mexicana después de un largo período de sobresaltos, penurias y peligros reales, algunos de ellos muy dramáticos.

> Con el Negro Porta [Juan Carlos Portantiero] vivimos a 50 metros de distancia en un complejo habitacional bastante lindo, con vastos espacios verdes, alberca con agua climatizada, parques, canchas de deportes, etc., etc., al sur de la ciudad, en una zona bastante cercana a la editorial y al nuevo local de la

---

inmediato que don Wenceslao Roces se pusiera a revisar la suya, publicada por el Fondo". La omisión de Aricó en la elaboración del catálogo de Siglo XXI, de por sí incomprensible, se ve agravada por lo que sí constituye una tergiversación más flagrante de los hechos: el responsable central de la inclusión del "marxismo" en esa editorial fue Aricó. La nueva traducción de *El capital,* al igual que la primera aparición en español de los *Grundrisse* –títulos de los que se han vendido decenas de millares de ejemplares– fue una iniciativa llevada adelante en Buenos Aires, bajo la inspiración y la dirección de Aricó. Sólo el tomo VIII de *El capital* fue publicado por primera vez en México. Sin contar el más de millón de ejemplares de los Cuadernos de Pasado y Presente y de la Biblioteca del Pensamiento Socialista, y, a la luz de nuevas evidencias, también de la colección América Nuestra. Extraño procedimiento el de Castañón el de omitir la esencial labor de Aricó: ¿un eco de las difíciles y empañadas relaciones profesionales y políticas entre Orfila y Aricó? Véase Adolfo Castañón, "Editorial Siglo XXI", en *Hoja por hoja,* año 9, núm. 102, noviembre de 2005.

[35] José Aricó, carta a Juan Carlos Torre (copia), México DF, 26 de diciembre de 1976, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

> FLACSO [Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales].[36] Yo pensaba que una concentración semejante podría resultar molesta (además de nosotros, viven como 10 familias de argentinos conocidos), sin embargo, te confieso que basta la proximidad para que uno pueda pasarse semanas sin ver a nadie. Cosa que no ocurre con el Negro, con quien nos vemos a diario. Él está metido en su curso en la FLACSO y en sus proyectos de trabajo. Yo a mi vez trabajo 6 horas en la editorial y aparte llevo un curso de Introducción al pensamiento de Marx en el Colegio de México.[37]

Aricó señala el núcleo de su preocupación intelectual, cuyo principio está fechado por él mismo, en la citada carta a Juan Carlos Torre:

> Además sigo empeñado en terminar un mamotreto personal que había comenzado a redactar con bastante ímpetu a fines del año pasado [1975] y que desde marzo permanece intocado. Esta semana precisamente he reanudado el trabajo pues me comprometí ante Orfila a entregárselo a fines de abril.

O sea, a fines de 1975, Aricó había definido ya lo que sería el núcleo de su obra: la preocupación por el socialismo latinoamericano; su historia en vinculación con los procesos sociales y políticos de la clase obrera y otros sectores populares; las complejidades de la recepción teórica, cultural y política; las dificultades del anclaje y sus variaciones regionales, sus protagonistas. Reiteradamente definirá su proyecto con la palabra *mamotreto* –"libro o legajo muy abultado, principalmente cuando es irregular y deforme", dice la Academia de la Lengua Española–, y podemos considerar

[36] La Villa Olímpica, construida como albergue de los atletas para la Olimpiada de 1968, y luego transformada en complejo habitacional.

[37] José Aricó, carta a Juan Carlos Torre, *op. cit*.

que lo ocupó hasta su muerte, tres lustros más tarde, con hitos marcados por la aparición de *Mariátegui* y *La cola del diablo,* y de escritos en los que retomaba y reescribía constantemente diversos pasajes con nuevos enfoques y perspectivas, variantes importantes o sutiles, pero todas articuladas a esta gran empresa política e intelectual, testimoniadas en las numerosas versiones de *La hipótesis de Justo* existentes en su archivo, más una multiplicidad de textos inéditos con diversos grados de elaboración que esperan una edición crítica que los jerarquice, ordene, y a través de ese proceso, facilite su legibilidad. En ese sentido, su obra se asemeja a la de su admirado Gramsci, y buena parte de ella todavía espera su editor.

¿De qué se trataba este proyecto? Pongámoslo en sus propias palabras:

> Por mi lado, sólo puedo decirte que poco a poco voy organizando mis cosas de modo tal de reiniciar el trabajo en el que estaba metido cuando nos vimos en Buenos Aires. Tuve bastantes problemas y aún los sigo teniendo para juntarme con todo el material que había coleccionado. Y esta situación me tiene bastante molesto. Entre estos materiales estaban los que había seleccionado sobre Brasil, que eran bastante[s]. Espero poder traerlos a México, pero dado tu interés por el asunto y mi obsesión por reiniciar el trabajo quiero apelar a tu gentileza para que me des una manos *[sic]*. Te explico:
>
> Como recordarás el volumen (que en el fondo era una recopilación documental, presentada por una extensa introducción) abarcaba un período que va de 1919 a 1943. Por razones editoriales, y por varias otras (entre ellas, internas a la propia búsqueda), debí desdoblar el mamotreto y dedicar un primer volumen a la etapa previa de constitución del "socialismo latinoamericano", desde fines del siglo pasado hasta 1917. Sobre este tema conseguí bastantes cosas. Entre otras, fiché los trabajos aparecidos en la *Die Neue Zeit* y en otras publicaciones de la

> época. El volumen incorporará los informes presentados en la II Internacional, etc., etc. Luego le seguirá un segundo volumen dedicado al período 1919-1943, al que se le agregará el *reprint* del congreso del 29. Éste es mi plan para una serie especial de la colección América Nuestra que se titulará algo así como "Documentos para la historia social latinoamericana". En fin, espero que no sea un puro delirio y que pueda hacerlo.[38]

En una carta a Ludolfo Paramio dice:

> Una de las cosas que me siguen perturbando es haber tenido que abandonar en Buenos Aires todas mis herramientas de trabajo. He logrado sacar una cantidad de materiales importantes para seguir la redacción de mi mamotreto. En estos momentos, sigo recopilando materiales sobre la formación de la izquierda latinoamericana. Si las cosas marchan como pienso es probable que el año que viene pueda dejar listo un primer volumen que se llamaría algo así como "la formación del socialismo latinoamericano". No tiene la pretensión de ser un libro teóricamente importante o históricamente significativo. Simplemente será una extensa introducción a otra no menos extensa recopilación de documentos sobre la formación de los partidos socialistas en latinoamérica. Luego, seguiré examinando la relación entre la III Internacional y los PPCC latinoamericanos. Lamentablemente, debí dejar en Buenos Aires todas las obras generales sobre la III Internacional, y eso dificulta bastante el asunto, pues en México no consigo nada de lo que en Argentina me costó sangre y sudor (y bastantes pesos) conseguir.[39]

[38] José Aricó, carta a Luiz Alberto Moniz Bandeira (copia), México DF, 28 de febrero de 1977, en Archivo Aricó, *Correspondencia,* caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

[39] José Aricó, carta a Ludolfo Paramio (copia), México DF, 12 de octubre de 1976, en Archivo Aricó, *Correspondencia,* caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

Otra explicación de Aricó en una carta a Leopoldo Mármora:

> Aparte de mi permanente agradecimiento por lo que estás haciendo,[40] quiero recordarte que estoy sumamente apurado por disponer cuanto antes de todo el material. Me comprometí a terminar mi trabajo a fines de mayo [de 1977], y no puedo hacerlo antes de poder leer todo ese material.[41] Mi trabajo avanza con bastante lentitud debido a eso y a otros contratiempos, pero me he propuesto terminarlo cueste lo que cueste, so pena de soportar broncas familiares y burlas sangrientas de los amigos más cercanos. Lo publicará Siglo XXI en una nueva colección llamada "América Nuestra", pero me apura todos los días para que pueda aparecer en el curso del año. Como creo habértelo explicado, serán dos volúmenes, el primero dedicado a la génesis del socialismo latinoamericano y el segundo al movimiento comunista latinoamericano y la Comintern. Recibí bastantes materiales y eso me permitió retomar el proyecto, pero me desesperan las cosas que me faltan y que en Argentina o están en mi biblioteca o puedo conseguir rápidamente. Por ejemplo: en los primeros números de *La Vanguardia* se desarrolla una polémica acerca de la acción política de los socialistas. La tengo casi completa, pero me falta un articulejo publicado en el n° 16 por Ave Lallemant, y yo revisé solamente hasta el 15! He pedido ese trabajo a Bs. As. pero dudo que me llegue pues es difícil obligar a los amigos que se quedaron a perder su tiempo en esta nimiedad, más cuándo están ocurriendo las cosas que allí ocurren! A veces me da un poco de vergüenza pedir y pedir desde mi cómodo sillón de México.[42]

[40] Búsqueda de materiales en Alemania y traducciones del alemán.

[41] Relata las dificultades con el Instituto de Estudios Sociales de Amsterdam y las fotocopias encargadas.

[42] José Aricó, carta a Leopoldo Mármora (copia), México DF, 22 de abril de 1977, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

Aricó continúa:

> Tengo la idea (o mejor dicho, necesito) fichar las referencias a Latinoamérica y trabajos sobre los partidos comunistas latinoamericanos en dos publicaciones de la Comintern: *La Correspondance Internationale* (que se editaba en ruso, francés, alemán inglés) y *L'Internationale Communiste* (edit. en ruso, alemán, inglés, francés y a veces –desde los años 30– en español). Yo pensaba hacer personalmente ese trabajo en un viaje que proyectaba hacer a Europa este año. Lamentablemente mis cosas se han complicado un poco y hasta el año que viene, digamos setiembre de 1978, no podré hacerlo.[43]

Las complejidades del proyecto intelectual y las dificultades de lograr la masa de materiales necesarios hacen que el trabajo vaya dilatándose. En una carta a Julio Godio, en respuesta a una suya del 27 de abril de 1977, Aricó explica largamente esto:

> El libro sobre el comunismo en AL no sólo no ha sido escrito sino [que] dudo mucho que pueda hacerlo en un plazo más o menos breve. Tengo una virtud particular (que un psicoanalista interpretaría fácilmente) de meterme en cantidades de cosas que justifican luego la imposibilidad de hacer lo que realmente (¿o aparentemente?) tengo ganas de hacer. […] Sin embargo no todo es como te estoy contando, porque algo hice y quizás dentro de unos pocos meses (digamos dos o tres) pueda entregar a imprenta la primera parte dedicada a Los orígenes del socialismo latinoamericano (o en América Latina, para ser más precisos). Creo haberte dicho que un examen más detenido del tema me obligó a repensar una cantidad de cosas referidas a los antecedentes de las formaciones

[43] *Ibid*.

> comunistas en la década del 20 y debí toparme entonces con el socialismo y el anarquismo en las dos primeras décadas del siglo. El mamotreto I será inmenso no tanto por lo que yo escribo como por la masa documental, donde puede estar el mayor interés del volumen. Por ejemplo, incorporo todos los trabajos sobre América Latina aparecidos en la *Neue Zeit* (que son bastantes y muchos de ellos interesantes), así como la documentación sobre la relación entre los socialistas latinoamericanos y la II Internacional. Te confieso que el trabajo en el que me metí me abruma bastante, entre otras cosas por su vastedad y por las limitaciones de mi conocimiento, pero además y fundamentalmente, porque el terreno de las organizaciones y de las ideas en las que instalo el trabajo, siempre me remite al problema aún no indagado del proceso histórico de estructuración de la clase obrera en Latinoamérica. A veces tengo la impresión de ver a marionetas bailando, sin que aparezca claramente la mano que las mueve. Creo que este tema es el que de un modo u otro deberíamos comenzar a encarar y respecto a esto estamos discutiendo en México algunas cosas que en otra oportunidad, con más tiempo te comentaré.[44]

Portantiero ha subrayado la originalidad del planteo de Aricó, y redondeado el núcleo de sentido del *Marx y América Latina* al vincularlo precisamente al conjunto de sus preocupaciones por el papel del marxismo en la formación del pensamiento social latinoamericano. El sentido cabal de este libro es el de ser leído como la gran introducción al *mamotreto,* al conjunto de su proyecto, ya editado o aún inédito. La pregunta sobre dónde buscar las razones del desencuentro secular entre el socialismo y América Latina tiene raíces intelectuales pero también militantes, y se pro-

[44] José Aricó, carta a Julio Godio (copia), México DF, 9 de junio de 1977, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

longará ya de manera positiva tanto en el libro sobre Mariátegui como en el dedicado a Justo, de publicación póstuma, efectuada por el mismo Portantiero.[45]

La preparación y la publicación de *Marx y América Latina* se realizaron en medio de un continuo e intenso trabajo intelectual y político, marcado fundamentalmente por las elaboraciones y discusiones en torno a la obra de José Carlos Mariátegui y la relación con el grupo de intelectuales peruanos reunidos en el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).[46] Las preocupaciones de Aricó respecto a Perú no eran coyunturales; se habían intensificado por la estimación que despertó en él la experiencia reformista radical de los militares peruanos a partir de 1968 bajo la dirección del general Juan Velasco Alvarado. Es en Perú dónde se anudan dos de las vertientes de su pensamiento: Gramsci y Mariátegui, completadas algo más tarde con Juan B. Justo. Portantiero lo señala adecuadamente:

> La desprovincialización de Mariátegui que Aricó propuso en el Perú de los setenta le permitió recuperar con fuerza una influencia que, desde joven, marcó su derrotero intelectual y político: la de Antonio Gramsci, a quien le dedicó su último libro. Ambas figuras podían hermanarse en una misma preocupación: la de ser autores solitarios de un tipo de marxismo

[45] Juan Carlos Portantiero, "José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano", introducción a José Aricó, *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,* Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 7-12. El volumen incluye el texto sobre Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, publicado originalmente en México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 60), 1978.

[46] Esta institución, fundada el 6 de junio de 1977 como organismo no gubernamental, se orientó a desarrollar políticas participativas en proyectos de desarrollo social y político, mediante la articulación de acciones con organizaciones populares e instituciones democráticas, programas de promoción con sindicatos y asociaciones de productores agrarios, gobiernos regionales y municipales, y redes de concertación y acción política.

> a contracorriente, que buscaba asentarse sobre realidades particulares y expresarse en políticas diferenciadas. En este sentido el *revival* de ambos autores en América Latina se alimentó recíprocamente: el renacimiento del debate sobre Mariátegui hizo irrumpir en el Perú la figura de Gramsci, a la vez que en el resto del continente la difusión de éste facilitó el descubrimiento de la originalidad del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*.[47]

El clima político en Perú estaba signado por las discusiones del fin del gobierno de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), que había abandonado todas las pretensiones reformistas de Velasco Alvarado y, ante las masivas protestas, se vio obligado a llamar a una Asamblea Constituyente en 1978 y a elecciones presidenciales en 1980. Después de las elecciones a la Constituyente, en la que el Partido Comunista Peruano y otras organizaciones de izquierda habían obtenido una importante presencia en la Asamblea, se veía como una necesidad la unión de la izquierda; así se configuró finalmente Izquierda Unida, que en los siguientes años se convirtió en una de las principales fuerzas políticas del país.

En diciembre de 1978 se publicó, en la revista *Socialismo y participación* de Lima, publicada por el CEDEP, el artículo de Aricó acerca de la importancia central de Mariátegui en los orígenes del marxismo latinoamericano.[48] Como lo refirió Carlos Franco, el artículo se publicó en el momento en que en la capital peruana arreciaba un debate entre "apristas y

[47] Juan Carlos Portantiero, "José Aricó…", *op. cit.*, p. 10. Pablo Sandoval subraya la importancia de esta opinión para interpretar la influencia de Aricó en Perú.

[48] José Aricó, "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano", en *Socialismo y participación,* núm. 5, Lima, diciembre de 1978, pp. 13-43. Recién aparecía en México el Cuaderno de Pasado y Presente 60 dedicado a Mariátegui con ese texto de Aricó.

'mariateguistas' y coincidió con la publicación de varios libros sobre Mariátegui". Sin embargo, al decir de Franco, el debate fue "mediocre y motivado más bien por la defensa de intereses estrictamente partidarios"; no obstante, subrayaba la recepción positiva lograda por el artículo, que sirvió sin duda para despertar expectativas acerca de la interpretación mariateguiana del ensayista cordobés.[49]

En efecto, en octubre de 1979, Aricó visitó Perú por primera vez, invitado por Sinesio López a dictar un seminario sobre Marx y el marxismo en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, extendido luego a la Universidad de San Marcos. Pero, en palabras de López,

> una vez en el Perú, Pancho sugirió dictar un pequeño curso sobre Mariátegui y postergar las exposiciones sobre el marxismo para otra ocasión. Sus charlas mariateguianas dejaron huellas profundas y, sobre todo, dieron origen a productos valiosos. El más brillante de todos fue, sin duda, *La agonía de Mariátegui* de Alberto Flores Galindo.[50]

[49] Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 24 de mayo de 1979, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

[50] Sinesio López, "Pancho Aricó", en *Socialismo y Participación,* núm. 56, diciembre de 1991, p. 6; citado en Pablo Sandoval, "Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente" (Comentario a Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2004), en *Argumentos,* año 2, núm. 4, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, noviembre 2008. El amigo de Aricó Sinesio López Jiménez estudió sociología en la Universidad de San Marcos de Lima y luego hizo estudios de doctorado en la École Pratique des Hautes Études de París bajo la dirección de Alan Touraine. Profesor universitario de larga y destacada trayectoria, fue también director de la Biblioteca Nacional del Perú (2001-2005) y director y columnista político del *Diario de Marka* (1982-1984). El historiador Alberto Tito Flores Galindo nació en el Callao el 28 de mayo de 1949. Fue uno de los intelectuales más destacados del pensamiento socialista peruano en las décadas de 1970 y 1980. Su extensa obra incluye *Los mineros de la Cerro de Pasco* (1974), *Arequipa y el sur andino* (1977), *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (1978, con Manuel Burga), *La agonía de Mariá-*

Según señaló recientemente Pablo Sandoval, el impacto fue profundo y se extendió al campo de los intelectuales de izquierda que por entonces "hegemonizaban" las ciencias sociales peruanas y trataban de alejarse del marxismo leninismo. Basta para ello dar una mirada a los artículos que publicó el propio Aricó en la revista *Socialismo y participación,* a las entrevistas que ofreció a la revista *Quehacer,* pero sobre todo a la influencia que ejerció en intelectuales de izquierda como Sinesio López, Alberto Adrianzén, Carlos Iván Degregori y Rolando Ames, quienes renovaron el pensamiento socialista del Perú en las páginas de la revista *Marka,* en el *Diario de Marka,* en su suplemento cultural *(El caballo rojo)* y luego en la revista *El zorro de abajo*.[51]

El resultado inicial de este intercambio fue el ofrecimiento por parte de Carlos Franco de editar trabajos de Aricó en Lima, entre los cuales aparece la primera mención de un "artículo sobre Marx y América Latina", que podría componer un volumen junto con la contribución sobre Mariátegui.[52] También una compleja agenda que incluía el apoyo de suscripciones para *Controversia,* junto con proyectos para una revista y un foro de discusión latinoamericano y contactos políticos múltiples.[53] También se avanzó en la programación del seminario sobre Mariátegui que se

---

tegui (1980), *Aristocracia y plebe* (1984) y *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes,* texto con el cual ganó el Premio Casa de las Américas (ensayo) en 1986, y cuya importancia sigue aumentando. Fue fundador y animador de SUR, Casa de estudios para el socialismo, desde donde promovió la revista *Márgenes*. Murió el 26 de marzo de 1990.

[51] Pablo Sandoval, "Los gramscianos argentinos…", *op. cit*.

[52] Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 13 de septiembre de 1979, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

[53] Este proyecto llegó a discutirse con el MAS venezolano y con Darcy Ribeiro. Véase Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 21de diciembre de 1979, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

realizaría a comienzos de 1980 en Culiacán, estado de Sinaloa, en México. También se produjo una vinculación muy estrecha con Oscar Terán, y también con Oscar del Barco, quien en ese momento había editado su polémico libro acerca de Lenin.

Posteriormente a la exitosa reunión de Sinaloa, en abril de 1980, el CEDEP aprobó la publicación del libro de Aricó junto con el número especial de *Socialismo y participación* dedicado a Mariátegui, en el que Aricó tenía reservada la coordinación del *dossier* de documentos, que según Franco, debería ser vista "como producto de tu interés y de tu trabajo de varios años en relación con Mariátegui",[54] además de una contribución específica.[55] En junio de 1980, Franco había concluido el texto de su presentación; inmediatamente después se produjo la aparición del libro y una nueva visita de Aricó a Lima para promoverlo y dictar conferencias, concretada en agosto de 1980.

Una de las primeras reseñas al libro de Aricó apareció en el semanario limeño *Equis X,* en su sección "Caleidoscopio", bajo la firma del escritor José B. Adolph.[56] Este trabajo, a pesar de su brevedad y su carácter periodístico, resultó uno de los más incisivos entre los producidos tem-

[54] Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 23 de junio de 1980.

[55] Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 6 de mayo de 1980, en Archivo Aricó, Correspondencia, caja 1, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba. La contribución fue: José Aricó, "Mariátegui y la formación del Partido Socialista en el Perú", en *Socialismo y Participación,* núm. 11, Lima, octubre-diciembre de 1981, pp. 139-167.

[56] José Bernardo Adolph (1933-2008) fue un escritor de origen alemán, cuya familia se exilió en Perú en 1938 por la persecución hitleriana, que se dedicó a la literatura de ciencia ficción. Véase José B. Adolph, "Latinoamérica: escollo de Marx", en *Equis X*. Hay una fotocopia de esta reseña en el Archivo Aricó, pero desgraciadamente sin los datos de la publicación, la fecha y el número. La referencia más clara aparece en una carta de Franco: "En *Equis X* apareció un comentario de José Adolph […]", en un contexto que indica que es muy reciente su aparición. Véase Carlos Franco, carta a José Aricó, Lima, 17 de octubre de 1980.

pranamente. Se trata de una lectura sagaz en tanto percibe algunos de los principales nudos argumentales de Aricó, y está escrita desde una perspectiva que subraya el carácter peculiar de la sociedad y la política en Latinoamérica que constituiría el "escollo" de Marx, lo que el autor de la reseña percibe: el *no querer ver* de Marx, la puja entre dos o más Marx. El punto de partida del comentario es tomar el libro en el marco de "la cuestión central del socialismo revolucionario de nuestro tiempo: la de los sujetos (o protagonistas) revolucionarios", junto con la consideración de la situación del marxismo latinoamericano, "dogmáticamente preso en un anacronismo letal", una verdadera ideología en su acepción marxista más peyorativa. Adolph identifica al marxismo "como la apoteosis del sistema burgués", en el sentido de que en los países latinoamericanos –como parte de los "países atrasados" y congruente con un esquema histórico de desarrollo lineal universalmente válido–, citando a Aricó, "se convirtió en el fundamento más sólido para la aceptación de la necesidad y progresividad del capitalismo". Al reconocer la importancia de las ideas expresadas en el libro en torno al *volteretazo* de Marx respecto a su propio esquema lineal con su consideración del *asiatismo* o los análisis acerca de Irlanda o la comuna rural rusa, se pregunta, sin embargo, si esto en lugar de una "corrección" no constituyó una "desviación" del autor de *El capital* respecto de sus propias ideas fundamentales, motivada básicamente en la defección histórica del proletariado europeo de su *misión* revolucionaria. La de Adolph, como vemos, no fue una lectura complaciente: atrás de los calificativos "denso" y "apasionante" aplicados a un trabajo pleno de "inteligencia y brillo", el autor de la nota se pregunta, no sin malévola ironía, si no se está avanzando, "bajo la ilustre guía del profesor Aricó y de otros […] por un sendero de desesperación conceptual y analítica ante la ya secular incapacidad natal del socialismo".

En Lima se produjeron otros comentarios en torno a la aparición del libro y a la entrevista en *Marka*.[57] El semanario *Unidad* del Partido Comunista Peruano publicó violentas críticas contra Aricó, provenientes de Ricardo Luna Vegas, un prolífico comentarista de Amauta.[58] En *Marka* editaron los dos primeros capítulos del libro[59] y *El caballo rojo* respondió a los artículos de *Unidad*.

Gabriel Vargas Lozano escribió una reseña en *El machete,*[60] revista de los renovadores del Partido Comunista Mexicano, lo que inicia la internacionalización de la recep-

[57] "Aricó sobre Mariátegui", en *El caballo rojo,* suplemento dominical del *Diario de Marka,* año 1, núm. 16, Lima, 31 de agosto de 1980, pp. 3-5 y 12.

[58] Ricardo Luna Vegas, "Mariátegui no se batió en retirada, Aricó sí", entrevista de Raúl González, en *Unidad,* 4-11 de septiembre de 1980; "La verdad histórica sobre Mariátegui y sus tergiversadores", en *Unidad,* 11-17 de septiembre de 1980; "Mariátegui, Marx y los intelectuales de izquierda", en *Unidad,* 18-24, septiembre de 1980. Los artículos de Luna Vegas son extremadamente agresivos con Aricó y con sus amigos del CEDEP. Una mediación de Jorge del Prado, secretario general del Partido Comunista Peruano, aquietó los ánimos e hizo cesar la campaña contra Aricó. El articulista enemigo de Aricó continuó luego con su campaña a través de libros y folletos. Véase Ricardo Luna Vegas (ed.), *Mariátegui y la literatura*, Lima, Biblioteca Amauta, 1980; Ricardo Luna Vegas, *Introducción a Mariátegui,* Lima, Causachun, 1975; *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica,* Lima, Retama, 1978; *Mariátegui y el Perú de ayer, de hoy y de mañana,* Lima, Rincón Rojo, 1981; *Sobre las ideas políticas de Mariátegui: refutando a sus tergiversadores,* Lima, Unidad, 1984; *Historia y trascendencia de las cartas de Mariátegui,* Lima, Rincón Rojo, 1985; *José Carlos Mariátegui, ensayo biográfico,* Lima, Horizonte, 1989.

[59] "Nuestra América en Carlos Marx. Una incitación de José Aricó", en *Marka,* 4 de septiembre de 1980. Agradezco a Pablo Sandoval el haberme proporcionado una copia de este artículo así como los del semanario *Unidad*.

[60] Gabriel Vargas Lozano, "Marx y América latina", en *El machete,* núm. 14, México, junio de 1981, pp. 31-34. Aricó leyó con cuidado esta reseña y subrayó tanto los acuerdos como los desacuerdos, enfatizando la cuestión de la relación Estado/sociedad civil en Hegel y la cuestión del residuo hegeliano y la crítica al bonapartismo en donde quiera que se encontrara", La versión se halla en el Archivo Aricó, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.

ción pública. Una nota de Julio Ortega publicada también en México en julio de 1981 subrayó básicamente, en un trabajo destinado a mostrar la pujanza de la industria editorial peruana en los tempranos años ochenta, que el libro de Aricó fue un "ensayo [...] ampliamente discutido, en justa respuesta a la provocación y a la hipérbole de lectura" que supuso.[61] Destaca la incitación a una asimilación latinoamericana del marxismo en la estela de la "temprana síntesis de Mariátegui", lo que para Ortega implica la superación de las lecturas deductivas y no específicas.

A mediados de 1982 se publicaron la segunda edición de *Marx y América Latina,* en México, y la traducción brasileña.[62] Comenzaba así un camino más amplio y extendido, y una influencia que no ha cesado.

[61] Julio Ortega, "Libros peruanos del '80", en *unomásuno,* suplemento *sábado,* núm. 191, 4 de julio de 1981, México DF, p. 14.

[62] José María Aricó, *Marx e a América Latina,* presentación de Carlos Franco, traducción de María Celeste Marcondes, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

PRESENTACIÓN

Carlos Franco

El texto en sus manos es, en mi opinión, un texto fundador. Lo es, en primer lugar, porque instala en el plano de la reflexión teórica un problema entrevisto por la conciencia en la práctica política: el desencuentro de América Latina y el marxismo. La transformación de éste en un objeto teórico ha precisado de su calificación como desencuentro histórico. En efecto, esta caracterización es la que permite fundar el desencuentro como un problema teórico.

¿Qué queremos decir con ello? Las relaciones entre realidad y teoría son espontáneamente conflictivas. Es precisamente en el carácter espontáneo del conflicto que se define la autonomía de una y otra. La autonomía de ambas, ocioso es decirlo, se levanta sobre su mutua irreductibilidad, del mismo modo que su identificación constante suprimiría, en el plano cognoscitivo, la "necesidad" de una y otra. Pero su mutua irreductibilidad, siendo la condición de existencia de una y otra, es sólo *una* condición de su relación. La otra, tan importante como aquélla, es su mutua atracción. La realidad precisa de la teoría para expresarse y ésta asedia a aquélla para realizarse. Por tanto, su pasajera identificación es condición de existencia de una y otra. Si el encuentro no se produce, entonces esta teoría no es la teoría de *esta* realidad y esta realidad no es la realidad de *esta* teoría. De acuerdo entonces a esta manera de razonar, el conflicto entre América Latina y el marxismo se convierte en un problema teórico cuando la práctica sorprende un desencuentro constante, una suerte de mutua y secreta repulsión, que rechaza a América Latina del

marxismo (es decir, a la realidad de la teoría) y que expulsa al marxismo de América Latina (es decir, a la teoría de la realidad).[1] Sorprender la realidad histórica, sistemática, de esta mutua repulsión es entonces la operación que permite a Aricó instalar el problema en objeto de la reflexión teórica.

Pero el de Aricó es un texto fundador por una segunda razón: haber identificado en los textos de Marx el origen del desencuentro. El problema, por tanto, no radicaría en "el marxismo" (o en los marxismos), sino que se enraizaría en el pensamiento de aquél. Para ello ha sido necesario evitar dos trampas: la primera, aquella que define el desencuentro como expresión de los errores de "aplicación" del pensamiento de Marx; la segunda, aquella que lo explica por las carencias de su "adaptación". Mientras la noción de "aplicación" se basa en el supuesto de un marxismo terminado y autosuficiente, es decir, de una teoría y un método anterior y exterior a la realidad en que debe realizarse, la noción de "adaptación", respetando aparentemente los fueros de la realidad, implica al marxismo como un continente capaz de absorber todas las formas del contenido. Aquélla, por tanto, hace del marxismo una expresión de la soberbia. Ésta lo confunde con el absoluto. Pero cuando una y otra "explicación" muestran a lo largo de los años su incapacidad para fundar un encuentro contradictorio y creativo entre el marxismo y América Latina (única modalidad de la correspondencia entre teoría y realidad que revelaría su "eficacia teórica"), entonces se convierten en rótulos encubridores o en descripciones mistificadoras.

Para llegar a Marx como explicación del desencuentro, Aricó ha debido realizar dos operaciones. La primera, reconstruir el movimiento histórico de constitución del marxismo

[1] Nos estamos refiriendo, provisionalmente, al pensamiento de Marx y a cierto marxismo considerado oficial. No nos estamos refiriendo al marxismo como "horizonte cultural".

en América Latina. La segunda, hacer de Marx el objeto histórico del pensamiento marxista de América Latina.

Reconstruir la historia constitutiva del marxismo en América Latina no fue exclusivamente una imposición metodológica sino también, y acaso de modo más notable, un "ajuste de cuentas" de Aricó con su propia práctica política e intelectual.

Si bien el pretexto fue la necesidad de elaborar un artículo sobre las relaciones entre la III Internacional y América Latina para un libro que se publicó en Italia en 1973,[2] me parece evidente que la disponibilidad para esa preocupación fue la conciencia de los problemas que originaba la realidad de su país y de América Latina para su comprensión teórica por el marxismo oficial. Como el malentendido entre aquélla y éste se constituyó históricamente, Aricó debió partir de la perplejidad teórica de los partidos autodefinidos como marxistas, ingresar en el coto cerrado de los documentos de la III Internacional, atravesar el discurso de los socialistas de la II Internacional para concluir en el principio: en el pensamiento de Marx. Ello significó no sólo comprender el distinto proceso histórico de constitución del marxismo en América Latina en relación con el europeo, sino dar cuenta del mismo a partir de las distintas pautas de desarrollo del movimiento social. Aquí, como se observa, Aricó estaba diferenciando entre el pensamiento de Marx y el proceso de constitución histórica del "marxismo" en nuestro continente, diferencia que, como se sabe, sólo puede comprenderse dentro del marco más global del proceso de diferenciación entre los textos originales y la constitución mundial del marxismo por socialistas y comunistas. Ello evidentemente situaba en el "orden del día" las complejas relaciones entre los textos de Marx y las interpretaciones que bajo el

[2] Véase José Aricó, "La Terza Internazionale", en Saverio Tutino y otros, *I Protagonisti della rivoluzione,* Milán, CEI, 1973, pp. 281-308.

nombre de marxistas se constituyeron como su "expresión histórica". Esas relaciones nunca fueron transparentes y se convierten progresivamente en objeto de reflexión teórica. La denominada "crisis del marxismo" encuentra aquí una temática cuya dilucidación ciertamente es más útil que las interminables discusiones entre los diferentes intérpretes de los textos originales. En el análisis de esta temática, Aricó consideró necesario socializar el conocimiento de los textos originales y del desarrollo de las varias corrientes de pensamiento que se reclaman marxistas. Desarrolló por ello, juntamente con el grupo *Pasado y Presente,* la más audaz e importante labor editora que se haya realizado en América Latina respecto al pensamiento marxista. Ello ha generado una masa crítica de informaciones y reflexiones que, más temprano que tarde, se expresarán en una nueva manera, en un nuevo estilo, en una distinta calidad del pensamiento marxista tanto en relación con el pensamiento del propio Marx como con la realidad del movimiento sociopolítico latinoamericano. Ahora bien, quien se acerque con interés a la copiosa literatura "descubierta" por *Pasado y Presente* podrá, en cierto modo, reconstruir las estaciones del pensamiento de Aricó. Aunque no intentamos ahora mostrar ese camino, deseamos sí presentar brevemente algunas observaciones que pueden revelarse como hipótesis útiles para la comprensión del texto que prologamos.

Pienso que Aricó debió descubrir casi desde el inicio la diferencia existente entre el pensamiento de Marx y lo que se conoce como marxismo, y reconocer por tanto las distintas determinaciones históricas que se encuentran en el origen de uno y otro. Pero estas determinaciones sólo pudieron expresarse teóricamente en discursos distintos y simultáneamente unificados por el reclamo del parentesco con el Marx original si el pensamiento escrito de éste creaba las condiciones para ello. En otras palabras, si los textos de Marx eran textos "abiertos". Con este término no sólo estoy haciendo

referencia a los múltiples significados que se derivan del encuentro de los lectores con su obra, pues en este sentido los significados de cualquier obra se constituyen en la relación con sus lectores. Me estoy refiriendo más bien al sustento real que las diferentes interpretaciones de Marx encuentran en el contenido de su pensamiento. Si ello se produce es porque, más allá del carácter multívoco de algunas categorías centrales y más allá también del carácter inacabado de su reflexión, ésta se desarrolló como un proceso direccionado no sólo por demandas históricas externas y cambiantes (los cortes de la realidad), sino también por distintas orientaciones cognitivas, por mutaciones intelectuales que recentraban y resignificaban el curso íntimo de su pensamiento. Que Aricó es consciente de ello lo evidencia su relevamiento de las etapas de desarrollo de la reflexión de Marx.

Pero el reconocimiento del diferenciado y cambiante curso de desarrollo del pensamiento de Marx no se puede producir sin un cambio primero en la actitud y luego en la posición frente a él. Estoy aludiendo a consecuencias psicológicas y teóricas como las siguientes:

Primero, convertir el pensamiento de Marx en objeto de investigación de un marxista implica, de un modo tan inasible como real, la ruptura del profundo lazo subjetivo que une (cuando no encadena) éste a aquél. Ello se produce no sólo por la vía de la distancia psicológica con respecto al objeto, que precisa, como condición necesaria, toda investigación. Más bien pienso en la incertidumbre asociada a la conversión de Marx en "nudo problemático" y a la elaboración de hipótesis interpretativas que, como tales, son apuestas racionales en el tablero incierto de las probabilidades.

Segundo, pero una investigación que no sea simplemente textual sino contextual e histórica precisa devolver a Marx a las coordenadas explicativas de su sociedad, de su cultura, de su civilización. En otras palabras, implica un proceso de relativización de sus posturas y de redimensio-

namiento de su rol histórico y teórico. Situado en esta perspectiva, creo, Aricó ha debido experimentar esa curiosa sensación por la cual, simultáneamente con su creciente aproximación al movimiento interno del pensamiento de Marx, éste se "alejaba" hacia el pasado hasta instalarse en su tiempo y época. Pero el movimiento que restituye a Marx a su época modifica simultáneamente las relaciones de éste con el presente y el futuro. En otros términos, plantea el problema de la consistencia de su discurso en relación con el presente de nuestras sociedades y del significado de las hipótesis surgidas de sus obras en relación con los cursos de desarrollo histórico actuales y futuros.

Tercero, una vez identificados los puntos de ruptura y recentramiento del discurso de Marx, es inevitable plantearse la vinculación de éste con los "marxismos". Éstos, ahora, no pueden aparecer simplemente como producto de las condiciones histórico sociales que condujeron a privilegiar uno u otro "costado" o "dimensión" del pensamiento de aquél. Lo que queremos decir es que, si bien los distintos procesos históricos de constitución del pensamiento de Marx y de los movimientos socialistas y comunistas condicionaron las diferencias observables, es evidente que éstas pueden encontrar explicación dentro del propio proceso de desarrollo de su pensamiento. Por tanto, llegados a este punto, es necesario preguntarse si hablar *del* pensamiento de Marx no es un medio de encubrir tras una fórmula excesivamente unitaria la existencia de *sucesivos* Marx. Ello a su vez plantea el problema de si la identidad de su pensamiento se encuentra mejor servida por una visión que explica su desarrollo por el mecanismo del "despliegue" de un núcleo teórico original y tempranamente fundado o por otra que, reconociendo núcleos teóricos discontinuos fundados en distintos momentos de su reflexión, hace de las rupturas (y su estudio) no sólo el más rico y desafiante estímulo intelectual sino también la mejor orientación metodo-

lógica para responder al problema en cuestión. Esta última perspectiva de análisis conduce, a su turno, a enraizar los marxismos históricos no en aspectos laterales de un discurso esencialmente igual a sí mismo en todas las etapas de su desarrollo, sino a explicarlos por la línea central de la reflexión de Marx en una etapa determinada e incluso a clasificarlos por su afincamiento en una u otra.

Nada de lo anterior supone renunciar a examinar las diferencias entre los marxismos históricos por las distintas condiciones histórico sociales dentro de las cuales surgieron y se desarrollaron. Más aún, pensamos que esta perspectiva y la anterior son complementarias. Pero creemos que el enfoque anterior, cuyas vastas consecuencias metodológicas y teóricas en un amplio rango temático nos parecen obvias, puede generar un impulso que permita superar el bloqueo del debate actual.

Cuarto, para una indagación orientada de este modo, se hace preciso conocer el pensamiento de Marx en la totalidad de sus escritos y reconocer que él mismo no se expresa a plenitud en una obra o un grupo de ellas. Ello significa entonces cambiar el habitual sistema de ponderación de éstas a partir de un criterio por el cual son clasificadas en orden a su relación con los diferentes núcleos teóricos que definen las "etapas" del pensamiento de su autor. En tal sentido, los textos que atraen la atención de Aricó –los escritos sobre Irlanda, Rusia, Turquía, la carta a Vera Zasúlich, entre otros– corresponden a una etapa o expresan un núcleo teórico (un sistema de orientación intelectual y un enfoque metodológico) que no es el mismo, por ejemplo, que aquel que se expresa por los textos rotulados con frecuencia como "eurocéntricos" (los primeros sobre México, los dedicados en la década de 1850 a la India o pasajes de *El capital)*. Ahora bien, los textos sobre los cuales se inclina la atención de Aricó fueron desplazados del interés del ulterior movimiento "marxista". Esta "circunstancia" no sólo reclama una expli-

cación en términos de las condiciones sociohistóricas del movimiento socialista y comunista que condicionaron su "ceguera" ante aquéllos, sino que plantea también el problema de los Marx perdidos, es decir, aquellos cuyas huellas se ocultan tras las sucesivas capas "geológicas" asentadas por las prácticas históricas a través de las cuales se desarrolló el movimiento "político" marxista. Probablemente a ello se refería Rosa Luxemburgo cuando aludía a las revelaciones sucesivas del pensamiento de Marx hechas posibles por los desarrollos sucesivos de la práctica histórica de los movimientos revolucionarios. Comprender la mecánica de esta relación ayuda a comprender también los caminos teóricos marxistas literalmente sepultados hasta hace algunos años por el curso tomado por la historia. Nos referimos al pensamiento de Luxemburgo, Korsch, Gramsci, etc., que, no por azar, ha sido difundido por *Pasado y Presente*.

Quinto, envuelto en la temática anterior se encuentra el problema de la identidad de los marxistas. En otras palabras, el problema del significado que tiene "ser" o reclamarse marxista. La visión que nos revela la identidad de Marx a través de recentramientos discontinuos de su pensamiento en torno a distintos y sucesivos núcleos teóricos conduce a sustraer toda base constante, consistente y homogénea sobre la cual construir la identidad de los marxistas. Que ello es así lo prueban las críticas diferencias que en el plano filosófico, metodológico y político separan a grupos y movimientos presuntamente "unificados" tras el genérico reclamo de "marxistas"; o la necesidad de adjetivos que califiquen (diferenciándolo) el tipo o modalidad de marxismo asumido; o, finalmente, la extraña incomodidad que en los marxistas más refinados suscita la pregunta sobre su identidad teórica. En relación con lo anterior, las digresiones siguientes pueden ser útiles:

a) La identidad teórica de los marxistas no se puede fundar en su actual adhesión a los juicios políticos de Marx sobre

los fenómenos de su época, no solamente porque el tiempo de esos fenómenos no es el nuestro, sino porque los fenómenos de ese tiempo no son los nuestros. Por otro lado, todo juicio político le debe a la realidad perceptible tanto como al enfoque teórico y metodológico usado para aprehenderla. Por tanto, el reclamo de la identidad teórica tiene que situarse en el plano de la identificación con la teoría de Marx.

b) Pero toda teoría en tanto conjunto sistemático de enunciados sobre la realidad histórica que constituye su objeto implica, como señala Aricó en su texto, un "núcleo racional", es decir, una modalidad de existencia de lo real que la torna no sólo inteligible sino capaz de organizar sobre ella un conjunto de enunciados sobre las relaciones constantes entre los fenómenos. Sobre el reinado de la contingencia y el azar no se puede levantar una teoría que se pretenda "científica". Y seguramente a ello se refería Marx cuando decía que no es suficiente que el concepto pugne por alcanzar la realidad, sino que es preciso que ésta, por su "regularidad", alcance los conceptos. En tanto y en cuanto toda "regularidad" es histórica, es histórico también el núcleo racional de la teoría y ésta por consecuencia. Con ello queremos decir que el conjunto de categorías, leyes e hipótesis que constituyen la teoría de Marx son inevitablemente históricas, y por tanto, siendo eficaces para nombrar y explicar la realidad histórica que envuelve a Marx, pierden consistencia cuando se emplean en otras realidades históricas a las cuales son inherentes otras formas de existencia de lo real y otras "regularidades". Que el propio Marx percibe así la relación entre teoría y realidad se evidencia en el cambio de su sistema de orientación teórico cuando el tema de su reflexión pasa del capitalismo occidental y europeo de Inglaterra a la realidad asiática y colonial o simplemente colonial. Comprender esta relación nos permite entonces entender los recentramientos del pensamiento de Marx y los cambios en los "núcleos racionales" que definen el pasaje de una a

otra etapa de su desarrollo. Y ello permite explicarse los desencuentros entre la densidad significativa de las categorías y la racionalidad del desarrollo de los procesos surgidos en la reflexión de Marx a propósito de la realidad capitalista y europea con respecto a las realidades y cursos históricos de las sociedades no occidentales o "atrasadas" (para emplear una expresión "eurocéntrica"). Como éstas, por su distinta "regularidad" y "racionalidad", no alcanzan los conceptos y categorías elaborados en y para una realidad distinta, entonces generan el riesgo de ser calificadas de "contingentes", "arbitrarias", "azarosas" o "caóticas" para quien se aproxime a ellas con un arsenal teórico "externo". Ésta es, en parte, la explicación del comportamiento teórico de Marx no sólo frente a Bolívar sino en realidad frente a América Latina. Pero asumir el enfoque anterior limita seriamente la posibilidad de identificación teórica actual con las categorías, leyes e hipótesis *explícitas* de Marx elaboradas en relación con las realidades históricas sometidas a su estudio. Si ello es así, entonces una tercera posibilidad de identificación teórica con Marx consiste en la afiliación a su método.

c) Pero el "método" *real* empleado por Marx (y en general cualquier método de investigación) fue elaborado para dar cuenta de su realidad histórica y muestra su eficacia en tanto y en cuanto revela las íntimas regularidades de ésta. Sólo de este modo el método de investigación permite fundar las condiciones del *método político de transformación* de esa misma realidad. Éste y aquél, por tanto, están signados por su carácter instrumental, el que, a su vez, remite a la especificidad histórica para la cual se constituyen y en relación con la cual deben ser evaluados. El cambio de escenario histórico, en otras palabras, de especificidad real, y los desarrollos metodológicos surgidos de niveles de lo real desatendidos por Marx o que revelaron su importancia posteriormente vuelven por tanto, como en el caso de la "teoría", a limitar las posibilidades actuales de identificación

con Marx. Salvo que en el plano de la metodología, *como en el de la teoría,* la identificación con Marx se sustente en las orientaciones *generales* de su pensamiento. Pero esta identificación sólo resuelve declarativamente el problema, pues la prueba "marxista" de la "teoría" y de la "metodología" no se establece en ese plano sino en el de la especificidad histórica de lo real. Por tanto, nadie resuelve sus problemas teóricos y metodológicos ante la realidad histórica de su tiempo (ni su filiación "marxista") sino en la *activa creación* de una teoría y metodología específica. Y la creación supone una ruptura con el hábito intelectual y con el conocimiento convencional. Por tanto, con el Marx "conocido".

Llegado a este punto, debo reconocer que no sé si esta línea de argumentación es inferida, más que del texto, de las conversaciones con Aricó, o si es una abusiva transferencia en su nombre de un proceso reflexivo que, más bien, ha sido el mío. En todo caso, ella nos permite asediar el ambiguo y más bien íntimo significado de la filiación marxista de Aricó. Creo que, en rigor, debo desprender de ella lo siguiente:

Que para Aricó (o tal vez solamente para mí) la identificación con Marx sólo tiene sentido si ella se expresa por la activa búsqueda del movimiento interno del pensamiento de Marx que lo conduce a recentrar su orientación cognoscitiva, a cambiar su sistema de referencia, a alterar las coordenadas a través de las cuales aprehende sus objetos teóricos. Identificarse con Marx entonces no implica, en rigor, adherir a sus juicios políticos, a su teoría (o teorías, o núcleos teóricos, o núcleos de racionalidad implicados en cada "etapa" de su pensamiento) ni a su metodología. Todas éstas aparecen sólo como huellas, indicios, caminos que conducen a un Marx problemático, a un Marx construible por inferencias. Más aún, "ser marxista" en este contexto es descubrirlo en su oculta manera de situarse ante la realidad y sorprenderlo en la discontinuidad, en las rupturas sucesivas de su pensamiento. Probablemente por ello, cada vez con

más frecuencia le escucho decir a Aricó que para él el marxismo es un momento de ruptura con la convención intelectual o con la inercia política.

Por tanto, la mejor prueba de una filiación marxista la constituye *la producción del marxismo* (para decirlo en los términos de un reciente artículo de Robert Paris),[3] vale decir, la definición no sólo de un objeto teórico sino básicamente de un nuevo sistema de orientación teórica, metodológica y política. Éste sólo puede ser creado en contacto con una realidad nacional o, más bien, con una realidad históricamente específica en cuya íntima naturaleza puede encontrar sus raíces y sus potenciales y activas bases de desarrollo.

Para mí, todo ello conduce a una *disolución del marxismo* o, mejor dicho, de la imagen unitaria que de él se ha presentado. Hacer de los descentramientos sucesivos del pensamiento de Marx, de sus rupturas con las prácticas intelectuales y políticas, de la construcción teórica surgida del enfrentamiento original de realidades históricamente específicas, la esencia del marxismo equivale a definir su ortodoxia por la heterodoxia, su unidad por la diferencia, a afirmarlo por su negación o superación. Para decirlo más brevemente, a matar al padre en su nombre o identificarse con la casa familiar precisamente cuando se la abandona. Como me dice Héctor Béjar cuando le leo esta última expresión, el problema para los marxistas es que "fuera de casa hace frío".

Más allá del impresionismo deliberado de estas últimas frases, creo que el problema básico que se desprende para los marxistas de lo señalado es la ambigüedad de su filiación. El marxismo construyéndose por esta línea argumental es el nombre de la diversidad teórica y pierde toda base significativamente unitaria sobre la cual afincarlo. Y si para salvar

[3] Véase Robert Paris, "Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", en *Socialismo y participación*, núm 23, Lima, septiembre de 1983.

esta objeción se recuerda que la expresión marxismo refiere un conjunto de orientaciones teóricas y metodológicas genéricas para la comprensión de "la realidad" (y por tanto de "las realidades históricas"), entonces, dado el creciente grado de generalización de esta orientación en sistemas teóricos no marxistas, se concluirá en que ellas no delimitan claramente sus fronteras. Más aún, creo controvertible identificar a Marx al modo de Aricó (en la hipotética posibilidad de que mis conjeturas sobre su manera de pensar el marxismo sean ciertas) pues referir con ello su capacidad para descentrar y recentrar su pensamiento en atención a la realidad equivale a definirlo sea por sus operaciones cognitivas, sea por la actitud psicológica y teórica subyacente, sea por los valores intelectuales y humanos implicados en su oculta posición ante lo real. Éstas, en realidad, son las características de *todo* pensamiento creativo. Ellas solas, por tanto, no tipifican exclusivamente a Marx y por ello no pueden sostener una filiación "marxista" si es que queremos con este rótulo nombrar una realidad "clara y distinta". Nada de lo señalado significa desconocer la extraordinaria fecundidad de este enfoque que acaso funda consistentemente una posición intelectualmente independiente en los "marxistas", única manera, creo yo, de convertir a Marx en el activo fermento de nuevas y creativas construcciones teóricas. Tampoco creo que esta línea de reflexión impida fundamentar toda filiación "marxista". Simplemente, llama la atención sobre la necesidad de construir para ello otra línea argumental.

Entender Marx y el marxismo, en los términos que atribuyo a Aricó, fundamenta entonces su independencia teórica y subjetiva y explica el tipo de aproximación simultáneamente inquisitiva y cuestionadora que se expresa en el texto. Ésta se orienta a identificar los vacíos, los puntos ciegos, los corredores sin salida del pensamiento de aquél. Y es que, según el enfoque analizado, sólo se empieza a hacer marxismo cuando se abandona al padre y se aleja de la casa familiar.

En otros términos, cuando se recupera o se funda la identidad teórica personal. Que a ello Aricó lo llame "marxismo" es, creo yo, simplemente una manera simbólica de mantener el lazo con sus propios orígenes, un recurso que da cuenta del lugar desde donde inició su individualización teórica.

El texto es fundador, finalmente, porque constituye uno de los primeros intentos (sino el primero) de reconstruir genéticamente las condiciones internas del discurso de Marx que le impiden descubrir la especificidad histórica de América Latina.

El bloqueo del pensamiento de este Marx con respecto a nuestro continente ha sido rotulado, con aparente comodidad, con el nombre de "eurocentrismo". Éste sería entonces el responsable de la "desinformación", del "soslayamiento" o del trato "despectivo" con que, supuesta o realmente, reacciona ante las sociedades latinoamericanas de su tiempo. Al amparo de un conocimiento erudito y refinado de los textos de Marx, del reconocimiento de la imagen occidental de la época con respecto a América y de una clasificación de las etapas de desarrollo del pensamiento de aquél, Aricó gradualmente desmonta los supuestos de este enfoque interpretativo revelando su incapacidad para dar cuenta de las razones teóricas últimas que informan la posición de Marx. Si bien reconoce la incomprensión de éste con respecto a fenómenos americanos y asiáticos (véase el texto de 1948 con que se "complace" de la ocupación de territorios mexicanos por Estados Unidos; o su carta a Engels de 1954 criticando despectivamente el carácter mexicano; o cuando alude al carácter civilizatorio del dominio colonial de la India por Inglaterra; o la presentación de *El capital* en que muestra el desarrollo industrial capitalista como la prefiguración del desarrollo de otros países, entre otros), muestra cómo tal incomprensión debe analizarse en la perspectiva de la evolución de su pensamiento y, en tal sentido, destaca la importancia de textos casual o deliberadamente margi-

nados de la atención de aquellos que critican su eurocentrismo: los escritos sobre Irlanda, Rusia, China, Turquía, entre otros. Estos textos son vistos por Aricó como la expresión de una ruptura, de un descentramiento de su sistema de orientación basado hasta ese momento en una perspectiva de análisis del capitalismo *desde* su matriz inglesa, europea u occidental. Esta perspectiva, por intentar atrapar con una red teórica externa la esquiva especificidad histórica del mundo "no occidental", puede sustanciar la crítica de eurocentrismo. Pero el cambio de perspectiva, supuesto en el enraizamiento de los instrumentos analíticos en la realidad "no europea", le permite a Marx construir una red teórica distinta que no sólo da cuenta de la especificidad histórica "no occidental" y reelaborar su visión global del desarrollo histórico. Como se observa, aquí se toca el núcleo central de la problemática del "eurocentrismo" de Marx pues ésta alude a la "aplicación" o "intento de aplicación" del marco teórico construido a partir del estudio de la realidad europea a procesos históricos y realidades societarias distintas. Una vez que Aricó percibe el cambio de perspectiva en Marx, entonces está en condiciones de cuestionar la explicación de la ceguera de éste con América Latina por su "eurocentrismo".

Pero… examinemos el asunto.

Según Aricó, el cambio de la perspectiva de análisis de Marx se expresa en las concepciones que desarrolla, principal pero no exclusivamente, a partir del caso de Irlanda. Ellas pueden ser resumidas aproximadamente del modo siguiente:

a) Rechazo del intento de transformar su teoría acerca de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico filosófica que predice los procesos de desarrollo de todas las sociedades y en cualquier situación histórica en que se encuentran (véase carta de 1877 a la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski)*.

b) Reconocimiento del carácter desigual y contradictorio del desarrollo económico del mundo occidental y no occidental y de la interdependencia conflictiva de los mismos. Reconocimiento, por tanto, de la subordinación del proceso de acumulación de los excedentes en los países no europeos respecto de los europeos y del carácter colonial del lazo político entre ellos.

c) Previsión del desplazamiento del centro del proceso revolucionario del mundo occidental al no occidental y constitución de la revolución nacional de los países dependientes en condición de la revolución social de los países europeos.

d) Examen de la posibilidad histórica del pasaje de las sociedades no capitalistas al socialismo sin el tránsito necesario por la estación capitalista.

e) Identificación, especialmente para el caso de Rusia, de instituciones comunitarias campesinas como eje de pasaje de sociedades no capitalistas a socialistas.

f) Percepción de los distintos sujetos históricos del movimiento revolucionario en las sociedades asiáticas y/o coloniales (campesinado, intelectuales, pequeña burguesía, embrionaria clase obrera) en comparación con aquellos de las sociedades europeas y capitalistas.

g) Afirmación de la distinta naturaleza de las tareas requeridas para la transformación de las sociedades asiáticas y/o coloniales (independencia política, revolución agraria, protección industrial y comercial) en comparación con aquellas a plantearse en sociedades europeas y capitalistas.

Como se observa, estas perspectivas constituyen una vasta alteración del anterior sistema de referencia y orientación del pensamiento de Marx. De ello, pero no sólo de ello, se sirve Aricó para, primero, cuestionar el cargo de eurocentrismo enderezado "contra Marx"; segundo, para afirmar que Marx tuvo a su disposición un conjunto suficiente de instrumentos teóricos y metodológicos para entender

América Latina. Ahora bien, creo que la verificación de Aricó respecto del cambio operado en Marx sólo permite: primero, levantar el cargo de eurocentrismo en relación a los países asiáticos coloniales y a las naciones europeas dominadas; segundo, sostener que esos instrumentos teóricos y metodológicos sólo podrían permitirle analizar la realidad latinoamericana en la medida de su semejanza con la de aquéllos. Por tanto, en relación con la especificidad histórica latinoamericana, esos instrumentos eran no sólo limitados sino, en última instancia, crucialmente insuficientes. Entre otras razones, por aquella aparentemente trivial según la cual las sociedades latinoamericanas dejaban de ser o no eran, según los casos, realidades coloniales. Por ello, en relación con lo que debió ser para Marx lo fundamental –la especificidad histórica latinoamericana y la necesidad de atenderla con un encuadre teórico distinto–, los instrumentos analíticos construidos en contacto con sociedades coloniales no lo libraban de una eventual "recaída" en su inicial orientación teórica eurocéntrica. Como el propio Aricó advierte (pero en otro contexto), la especificidad histórico latinoamericana radicaba en la singular relación entre los procesos de construcción del Estado y la nación. Como se observa, aquí estamos refiriendo procesos que se caracterizan por ser *nucleares* en la constitución histórica de las sociedades; *multiabarcativos* en la medida en que condicionan *desde su origen* el proceso de formación de las clases; y de *larga duración*. Éstos, por tanto, estructuran las condiciones *dentro* de las cuales se hace posible el empleo de las categorías de Marx (en cualquiera de las etapas de su pensamiento en las cuales se hubieran forjado). Queremos decir con ello que las categorías de Marx refieren fenómenos económicos y políticos *operando en el contexto de una determinada resolución histórica de las relaciones entre nación y Estado*. Ellas entonces no cubren estas relaciones, más bien las implican. Ésta es otra manera de decir que

Marx no desarrolló una teoría de la constitución de estos procesos. Y las aproximaciones (pero sólo ellas) que realizó o se situaban en contextos históricos precapitalistas (véase "formaciones precapitalistas") o en la realidad europea (véase las teorizadas relaciones entre sociedad civil y sociedad política en los escritos juveniles). Pero en uno y otro caso, ellas no constituyeron un objeto sistemático de su interés. Por tanto, Marx corría el grave riesgo de asumir como constantes y/o invariantes la modalidad que ellas adquirieron en la Europa occidental. Ahora bien, la resolución específica que la historia europea dio a tales relaciones dotó de un sentido y una densidad específica a los fenómenos aprehendidos por la red categorial de Marx *y por tanto a ésta*. Aquí, creo yo, debemos identificar no sólo la "ceguera" marxiana respecto de la modalidad de las relaciones Estado-nación establecidas en América Latina, sino también la inadecuación de sus categorías de análisis a los fenómenos económicos y políticos surgidos en el marco de dicha modalidad. Pienso que a ello se debe que los fenómenos latinoamericanos no "alcancen" las categorías de Marx y que éstas no se "aproximen" suficientemente a aquéllos. El uso constante de los prefijos semi (feudal) y pre (capitalista) para dar cuenta de la especificidad innegable de la naturaleza de los procesos en América Latina (que tienen, en realidad, la misma eficacia que si los empleamos para dar cuenta del embarazo de una mujer) es un ejemplo (pero sólo uno) de esta *impasse* (la cual se ilustra también por los problemas derivados del empleo de expresiones tales como "clase burguesa", "proletariado", para dar cuenta de las específicas "clases" latinoamericanas).

Pero en relación con lo señalado, creo que es posible introducir como hipótesis que si el análisis de Marx de las sociedades asiáticas coloniales y las naciones europeas sometidas a dominio no revela con rigor esta carencia teórica es porque, de una manera que no puedo precisar ahora, a

casi todas ellas les era común, en cierto grado, un determinado nivel de desarrollo nacional, una mayor densidad de la nación.

Esta densidad nacional, cuya aproximación a la densidad nacional de los países europeos capitalistas era mayor que a la de los países latinoamericanos, pudo inducir a Marx a creer o asumir que su conversión en Estados independientes se desarrollaría según los términos del modelo europeo, por el cual el Estado "corona" (en el sentido de formalizar, institucionalizar, prolongar o finalizar, como se quiera) la nación. Si ello es cierto, entonces no deberíamos atribuir a un remanente hegeliano o a su animadversión por Bonaparte el origen de su ceguera teórica con respecto a las sociedades latinoamericanas, sino más bien explicar estas "excrecencias" teóricas en su pensamiento por sus propias carencias o por la marca dejada en él por su propia realidad histórica. Si éste fuera el caso, el cargo de eurocentrismo, aunque en un sentido distinto al tradicional, permanecería en pie.

Ahora bien, de alguna manera esta hipótesis encuentra sustento cuando reparamos en la influencia que en Marx tienen los conceptos de sociedades o naciones "sin historia" o de pueblos "vitales". Si la "historicidad" o la "vitalidad" se prueba, al final de cuentas, por la capacidad de una nación para ser "Estado", entonces los movimientos asiáticos, es decir, movimientos desarrollados en antiguas sociedades con densidad nacional, concluirían (o podrían ser vistos como concluyendo) en la formación de Estados. Con todas las variantes del caso, esta relación nación-Estado nuevamente se aproxima más al caso europeo que al latinoamericano. Por tanto, en la medida que a Marx le eran más "accesibles" teóricamente aquellas realidades que las nuestras, su "eurocentrismo" no tenía por qué "ser evidente". Éste sólo podía revelarse por la mediación de un proceso histórico ambiguo, es decir, irreductible al marco teórico manejado por Marx. Y es que, en último análisis, la ambigüedad

latinoamericana (campo popular multiétnico, élites extrañas al cuerpo popular, baja densidad nacional, Estados artificiales, crisis de poder, etc.) sometía a tensión la capacidad de descentramiento del pensamiento marxiano, su disposición a recentrar su teoría en un campo problemático original. Y es aquí donde Marx revela aquello que los psicólogos denominan "intolerancia a lo ambiguo", que es una suerte de horror a aquello que desafía o cuestiona todas las coordenadas sobre las cuales levantamos nuestra comprensión de lo real. Esas coordenadas no se fundaban exclusivamente en su adhesión a la modalidad particular que tomó la relación nación-Estado en Europa, sino que se expresaban también en su concepción de la política, del Estado, de las clases, en realidad, del íntimo curso histórico de los procesos. El hecho de que Marx no percibiera las "regularidades" de la realidad latinoamericana no se explica por la inexistencia de éstas, sino por la perspectiva desde la cual las analizaba. No era un problema entonces de la realidad latinoamericana sino de su percepción de esa realidad. Si el "defecto" estaba en la mirada era porque, y esto es necesario subrayarlo, el objeto latinoamericano amenazaba esa mirada. Creo que a estas alturas, por lo menos para mí, resulta claro que los procesos históricos de constitución de los Estados y, en ciertas regiones, de las naciones, anteceden y contribuyen a definir el sentido, la intensidad y la modalidad de surgimiento y desarrollo de las clases y sus conflictos, la política y sus espacios, las instituciones y su cobertura, la conciencia social y sus movimientos expresivos. Por tanto, aquellos procesos constituyen el objeto teórico *a partir del cual* podemos aproximarnos a la comprensión de éstos. Si ello no ocurre, es decir, si cambiamos el orden del análisis o si analizamos estos últimos prescindiendo de aquéllos, entonces corremos el riesgo de desconocer las regularidades de la sociedad objeto de estudio y de fundar nuestros instrumentos teóricos y metodológicos en la lógica y semán-

tica de la subyacente relación histórica nación-Estado. En este sentido, la red categorial de Marx, por surgir en el enfrentamiento de un conjunto de fenómenos *situados* en una determinada resolución de esa relación, inevitablemente la reproducía y, por tanto, era inadecuada para dar cuenta de la realidad histórica de la América Latina de su tiempo.

Ahora bien, inherente a la resolución europea de la relación nación-Estado, era una determinada articulación de la economía y la política por la cual aquélla era la "fuente última" de ésta. La política, por implicar al Estado, devenía producto de la economía, por implicar a la sociedad civil. Y por tanto dejaba de tener una determinación original y exclusiva. Si bien en sus análisis concretos Marx podía reconocer este hecho, lo cierto es que no había elaborado un conjunto sistemático de categorías políticas *independientes* que le permitieran identificar los fenómenos reales en su propia esfera ni identificar las determinaciones de la institucionalidad política. Y ello parece tan importante para explicar las carencias del enfoque marxiano sobre América Latina como su desvalimiento ante el curso íntimo de un proceso que en el continente "descendía de las alturas". Aricó percibe con agudeza estos problemas de la concepción de Marx pero prefiere situarlos en el cuadro de sus conflictos con Hegel o con Bonaparte. Ello ciertamente ayuda a explicar por qué el análisis de Marx evadió la problemática latinoamericana, pero al precio de distinguir en su pensamiento lo que "en rigor" era suyo de aquello que heredó de Hegel, procedimiento que, creo, puede ser discutido.

Quisiera, finalmente, confiar al lector una curiosa sensación que fue creciendo en mí en la medida en que avanzaba la lectura del texto. Todo ocurría como si, más allá de los argumentos, sorprendiera a Aricó empeñado en un intenso conflicto con un cierto Marx o con la sombra de luz que éste proyecta sobre el pensamiento de todo marxista independiente. Aunque seguramente Aricó no estará de

acuerdo con lo que escribo, me pareció descubrir, en sus cada vez más incisivos análisis y en el retorno con nuevas reflexiones a temas abordados anteriormente, la expresión de un pensamiento que conquista su autonomía. Como me confirmó luego, sus ideas iniciales fueron modificándose en el curso de su escritura. Ello confiere al texto su ambigüedad y su extraordinaria riqueza. Pienso, en este sentido, que la pluralidad de significados de este texto, cuya importancia teórica es evidente, originará distintas interpretaciones tanto del pensamiento de Marx sobre América Latina como de la perspectiva de análisis empleada por Aricó. Tal vez ello sea particularmente perceptible en lo que para mí es la ambigua interpretación del texto transcripto de la Luxemburgo como del eurocentrismo de Marx. Aunque no estoy seguro de ello (y aunque esto sea poco importante), siento que al estudio de Aricó lo recorre el conflicto entre un pensamiento teórico liberado y una resistencia afectiva a la ruptura. El sentido efectivo de esta brumosa referencia se revelará tal vez recordando que, cada vez que Aricó me ha dicho que el marxismo es para él su horizonte cultural, yo me he puesto a pensar que es su horizonte interior.

MARX Y AMÉRICA LATINA

A los compañeros de
Pasado y Presente

ADVERTENCIA A LA PRIMERA EDICIÓN

El presente ensayo formaba parte originariamente de una obra en la que estamos trabajando sobre la "difusión" del marxismo en el proceso de formación del socialismo latinoamericano. Lo que en un comienzo era un simple esbozo dedicado a presentar el hecho paradójico del soslayamiento de nuestro continente en el pensamiento de Marx, fue luego ampliándose de manera desmesurada y convirtiéndose en un ensayo relativamente autónomo y, de todas maneras, imposible de incluir por su extensión como un capítulo más de aquella obra. Es ésta la razón por la que hemos accedido al pedido de los compañeros del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP) y aceptado la sugerencia de publicarlo en un volumen aparte.

Una primera versión más reducida de este ensayo circuló entre diversos compañeros y fue luego discutida en el interior de un grupo de trabajo. Se le hicieron allí una serie de observaciones muy valiosas a las que hemos tratado de responder reelaborando todo el material tanto en su aspecto formal como de contenido. Algunas notas demasiado extensas y vinculadas sólo en forma indirecta al tema que tratamos fueron separadas del texto e incorporadas a un apéndice. De tal modo pensamos que se aligera en parte el exceso de notas y referencias bibliográficas. Puesto que el propósito del ensayo es dar una respuesta aún no dada a un problema que tuvo graves consecuencias sobre las características teóricas y políticas de un movimiento identificado en forma "exterior" con la doctrina de Marx, es posible que nuestra decisión de mantener, aun desdoblándolo en notas y apéndices, el aparato crítico utilizado resulte de utilidad

para el lector en la medida que le puede permitir reconstruir por su cuenta una temática sólo apenas abordada.

En lo referente a su contenido, las observaciones que hemos recogido nos permiten ofrecer una versión final del trabajo en la que confiamos que aparezca más claramente delineada la relación entre la prejuiciosa perspectiva *política* antiautoritaria y antibonapartista –desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano– y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana que, habiendo quedado relegadas en su pensamiento, creemos verlas aflorar en el examen de América Latina.

Como en cierto modo el volumen que hoy se publica es el resultado de ese fructífero intercambio de ideas al que hicimos mención, deseamos agradecer profundamente a todos los compañeros las observaciones que nos hicieron y el interés y la agudeza con que analizaron esta propuesta de lectura crítica de Marx que, inspirada en su pensamiento, afirma no obstante la necesidad de su constante puesta a prueba y de su recomposición teórica y política. En tal sentido, nuestra máxima aspiración es la de que logre ser entendida no como un mero ejercicio de filología marxista, sino como lo que cabalmente pretende ser: una contribución, por más limitada que resulte, a un combate por el socialismo que como tal no puede menos que desplegarse en la multiplicidad de formas que adopta la lucha social. Todo lo cual explica el sentido de la dedicatoria que, antes que delimitar una corriente, amplía las dimensiones de una propuesta de análisis crítico y desprejuiciado de la realidad.

México, marzo de 1980
José Aricó

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

En esta segunda edición, excepto algunas correcciones estilísticas y de actualización bibliográfica, y el titulado de los capítulos, se mantiene inalterada la fisonomía general de una obra cuya validez insistimos en situar exclusivamente en su propósito de ser una tentativa introspectiva inicial de abordaje de un problema teórico, pero también práctico, aún no suficientemente dilucidado. Desde su aparición despertó cierto interés expresado en una serie de notas críticas, algunas de las cuales constituyen verdaderos desarrollos de un tema por nosotros apenas esbozado. De tal manera, el autor puede considerarse satisfecho, en la medida en que lo que para él constituía una preocupación personal, vinculada a un proyecto de trabajo de más vastas dimensiones, se presenta hoy como un campo teórico de confrontación y debate. Es esta circunstancia la que nos ha impulsado a incluir un epílogo en el que intentamos explicitar con mayor claridad algunas consideraciones, y que prolonga de algún modo ese diálogo que el agudo sentido crítico de Carlos Franco permitió entablar desde su comprensiva, pero en modo alguno benevolente, presentación.

Marx y América Latina fue discutido también en el Centro de Estudios Contemporáneos del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, del que el autor forma parte. El epílogo recoge elementos de esa confrontación de ideas y perspectivas, que fue de extrema utilidad para el presente, pero también para nuestros futuros trabajos.

México, julio de 1982
José Aricó

I. UNA REALIDAD SOSLAYADA

Reflexionar sobre el proceso de formación y desarrollo en América Latina de un movimiento al que genéricamente podemos denominar socialista implica necesariamente un retorno a las fuentes, un esfuerzo por indagar las vicisitudes históricas de la percepción del "fenómeno latinoamericano" a través de un cuerpo de pensamiento teórico y político que influyó decisivamente en la constitución de los movimientos sociales revolucionarios de la época moderna. Aquí reside, no obstante, una de las mayores dificultades, porque si bien es posible analizar con relativa facilidad las concepciones de la III Internacional sobre la realidad económica, política y social de nuestro continente, queda abierta la interrogante de por qué dicha realidad fue descubierta tardíamente por ella.[1] Y a medida que nos remonta-

[1] Fue sólo a partir del VI Ejecutivo ampliado de la Internacional Comunista (IC) (17 de febrero-15 de marzo de 1926) cuando comienza a abrirse paso, y en virtud de condiciones muy especiales, la consideración más particularizada de la situación económico social y de la necesidad de una estrategia diferenciada para la región latinoamericana. Este cambio de perspectivas irrumpirá plenamente en los debates del VI Congreso de la Comintern (17 de julio-1º de septiembre de 1928). Tanto por el número de las organizaciones partidarias representadas como por la atención particular prestada a los problemas del movimiento revolucionario y comunista latinoamericano, dicho congreso fue considerado como el momento del "descubrimiento" de América Latina por la Comintern. Por esa misma época, el Secretariado latino de la IC redactó el primer esbozo de tesis generales sobre las particularidades de la región. La casi totalidad de las intervenciones de la delegación latinoamericana, así como también las de algunos miembros dirigentes, dedicadas al tema están recogidas en el *VI Congreso de la Internacional Comunista,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 67), 1978, pp. 132-139, 175-186, 299-321, 351-385.

mos hacia el pasado, las dificultades aumentan de modo que nos colocan ante la necesidad de rastrear el problema en el propio Marx.

Resulta hoy extremadamente complicado visualizar hasta qué punto existía en la II Internacional, o en algunos de sus teóricos más importantes, una percepción crítica de las dificultades "clasificatorias" que planteaban, por no decir plantean, las sociedades latinoamericanas, o sea, descubrir una preocupación más o menos definida por establecer los fundamentos de la relativa autonomía de nuestro continente en el mundo. No obstante, una cuidadosa reconstrucción histórica evidencia que las relaciones entre dicho organismo internacional y partidos socialistas o grupos de internacionalistas latinoamericanos existieron desde el momento mismo de su constitución.

Desde fines del siglo XIX, el Partido Socialista Argentino mantuvo vínculos muy estrechos con la II Internacional y participó no sólo en sus congresos sino también de la vida del Buró Socialista Internacional.[2] Uno de los principales órganos teóricos del movimiento, la revista alemana *Die Neue Zeit*, publicó con relativa frecuencia notas sobre la realidad política y social del continente, redactadas no sólo por sus colaboradores sino también por corresponsales locales como Pablo Zierold, de México, y Germán Ave Lallemant, de Argentina. Lo mismo ocurrió con *Critica sociale*, la revista milanesa dirigida por Filippo Turati.[3] Si esto es

[2] El Partido Socialista Argentino mantuvo desde su formación una relación sistemática y permanente con la II Internacional. Participó con delegaciones propias o haciéndose representar por delegaciones de partidos hermanos en todos o casi todos los congresos internacionales y ocupó un puesto permanente en las sesiones del Buró Socialista Internacional desde 1901 hasta los umbrales de la Primera Guerra Mundial.

[3] Si bien hemos logrado obtener un registro completo de las colaboraciones de corresponsales y de redactores de *Die Neue Zeit* sobre temas latinoamericanos, lamentablemente no podemos decir lo mismo de los otros dos

así, nos atreveríamos a afirmar que de ninguna manera es cierta la creencia bastante generalizada de un ingreso tardío de los partidos socialistas latinoamericanos en la vida de la II Internacional. Es más, para el caso de las organizaciones socialistas de Argentina y de Brasil, podríamos hablar de una incorporación sorprendentemente temprana.

¿Adónde habrá que buscar entonces las razones de un olvido, las causas de un menosprecio o de una subestimación frente a los cuales no se puede aducir ignorancia? ¿Dónde están los motivos de la exclusión por la teoría de una realidad que aun parcialmente entraba en la consideración de los hechos? Como trataremos de ver, plantear el problema del conocimiento por parte del movimiento socialista internacional del sujeto histórico "América Latina" significa de hecho reconocer los límites de una teoría para dar cuentas de una realidad hasta cierto punto "inclasificable" en los términos en que se configuró históricamente el marxismo en cuanto que ideología predominante en el interior del movimiento socialista. En consecuencia, el problema no residiría tanto en las deficiencias de la taxonomía como en el intento de constituirla sin modificar ciertos parámetros fundamentales de la propia teoría. Y puesto que el problema no sólo estaba en la teoría, sino también en la excentricidad de la realidad de la que debía dar cuentas, las dificultades comenzaron, como ya hemos dicho, con el propio Marx.

órganos europeos que con más frecuencia se referían a la vida social y política de nuestro continente desde las perspectivas del movimiento social: *Crítica sociale,* publicación milanesa próxima al grupo dirigente del socialismo italiano, y *Les Temps nouveaux* publicada en París desde fines del siglo XIX. El hecho en sí del interés con que estas publicaciones seguían los acontecimientos latinoamericanos es una demostración de lo que estamos sosteniendo, es decir, de la temprana vinculación del movimiento social de nuestros países con el movimiento socialista y revolucionario europeo. En nuestra opinión, los nexos ideológicos y organizativos fueron mucho más estrechos que lo que se tendió a creer. Y no sólo para el caso particular de Argentina.

Es indiscutible que la escasa atención que Marx y Engels prestaron a América Latina, por algunos autores definida más bien como soberana indiferencia, debió gravitar "pesadamente sobre el destino teórico del continente en el seno de la tradición socialista", y que "su inepto panfleto contra Bolívar o su elogio algo apresurado de la invasión de México por los yanquis" no podían resultar de mucha ayuda a sus discípulos en la tarea de ubicarse adecuadamente en el terreno del reconocimiento nacional latinoamericano.[4] ¿Pero podemos considerarnos satisfechos con un reconocimiento tal de los hechos, sin preguntarnos por el significado que éstos tienen ya no sobre la realidad latinoamericana sino sobre el cuerpo teórico marxiano? ¿No deberíamos seguir insistiendo en las causas de la escasa atención o de la indiferencia –en el caso de que sean éstas las palabras adecuadas para definir la actitud de Marx– no como un mero ejercicio de filología marxiana sino como una forma de contrastar nuevamente la validez del cuerpo teórico de Marx en su examen de las sociedades no típicamente burguesas? Si hoy tenemos evidencias de que los textos de Marx y Engels referidos en forma directa o indirecta a América Latina son más abundantes de lo que habitualmente se cree, y que la actitud que frente a nuestra realidad adoptaron de ningún modo puede ser identificada *in toto* con la benevolencia con que admitieron, en un primer momento,[5] la invasión de

[4] Las expresiones entrecomilladas pertenecen a Régis Debray, *La crítica de las armas*, México, Siglo XXI, 1975, t. 1, p. 37. Desde cierto punto de vista, podríamos decir que las preocupaciones que guían la elaboración del presente trabajo son las mismas expuestas por Debray en el parágrafo 2, "El vocabulario marxista", del capítulo I: "¿Qué revolución?" (pp. 37-50). No obstante, es de lamentar que las inexactitudes históricas en que incurre desmerezcan en buena parte un texto tan sugerente como el de ese y otros capítulos.

[5] Es necesario recordar cómo la posición favorable a la conquista de los territorios mexicanos por Estados Unidos adoptada por Marx y Engels en los años cuarenta y cincuenta se modifica radicalmente en los años sesenta.

México por Estados Unidos, cuando hablamos de indiferencia evidentemente estamos obligados a referirnos a otra cosa. Porque en realidad no interesa demasiado señalar que esta parte del mundo no escapaba, como es lógico, a la mirada penetrante de Marx; lo que realmente importa es indagar *desde qué perspectiva* era considerada. Colocándonos en un punto de vista semejante, ni el panfleto contra Bolívar es tan sólo inepto ni la indiferencia comprensible.

En síntesis, lo que nos preocupa es indagar las razones que pudieron conducir a Marx a no prestar atención o a

---

Es verdad que, en 1848, Engels afirma que "en *América* hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país semejante sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico" (véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 30), 1979, p. 183; pero también pueden verse pp. 189-197, 202-204). Es por esos años cuando, en una carta a Engels del 2 de diciembre de 1854, Marx glosa a su maestro Hegel para referirse despectivamente al carácter de los mexicanos ("Los españoles están completamente degenerados. Pero, con todo, un español degenerado frente a un mexicano constituye un ideal. Todos los vicios, la fanfarronería, bravuconería y donquijotismo de los españoles a la tercera potencia, pero de ninguna manera lo sólido que éstos poseen"; Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales…, op. cit.,* pp. 203 y 204). Sin embargo, en 1861, y con referencia a la guerra de secesión estadounidense, Marx modificó radicalmente su posición. La guerra de Tejas, anteriormente vista como resultado del avance capitalista sobre el atraso mexicano, es ahora reconsiderada como una expresión más de la política expansionista del bloque esclavista sureño (Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales…, op. cit.,* pp. 208-214). Causa sorpresa que en los medios democráticos mexicanos –y aun en la propia izquierda– se soslaye con excesiva frecuencia esta modificación del pensamiento de Marx y se insista en sus juicios despectivos anteriores, que nunca llegaron a cuestionar, sin embargo, las aptitudes militares del mariscal Santa Anna.

mantener una cierta actitud de indiferencia frente a la naturaleza específica, propia, de las sociedades latinoamericanas *en el mismo momento* en que emprendía la compleja tarea de determinar la especificidad del mundo asiático. O más en general, de las formaciones no capitalistas típicas. Esclarecer el porqué de las dificultades manifiestas u ocultas de la reflexión marxiana para incorporar nuestro continente al análisis de las sociedades no europeas puede, en nuestra opinión, arrojar elementos muy provechosos para la consideración global del problema del marxismo *en* América Latina en la medida en que la "dificultad" inicial se fue convirtiendo, como trataremos de mostrar a lo largo de nuestro trabajo, en un campo problemático controvertido y todavía no suficientemente explorado. El hecho mismo de que podamos hablar sin grandes riesgos del marxismo *en* pero que nos resulte extremadamente complicado tratar de definir en qué consiste –si aceptamos su existencia– el marxismo de América Latina no es otra cosa que una expresión gramatical de una dificultad histórica real. Internarnos en el problemático terreno de la "perplejidad" marxiana no significa por esto un estéril ejercicio de erudición filológica, sino una tentativa probablemente fructífera –por sus implicancias teóricas y políticas– de alcanzar una definición más articulada de los contornos precisos de la problemática. Y a partir de ésta resultará posible reconstruir de una manera nueva toda la historia del socialismo latinoamericano.

II. EXPANSIÓN DEL MOVIMIENTO Y CRISIS DE LA TEORÍA

DURANTE MUCHO TIEMPO, las explicaciones de la paradoja se basaban en la aceptación acrítica del supuesto "europeísmo" del pensamiento marxiano, suavizado por la recurrencia al apotegma hegeliano de que nadie puede adelantarse a su época. Si es cierto que, para la conciencia europea del siglo XIX, América era una forma de designar a Estados Unidos, o cuanto más una *terra incognita* a la que sólo algunos acontecimientos contribuían de vez en cuando a revelar, ¿por qué reclamar a Marx lo que la época no podía dar? Aunque Marx, y también Engels, fueron pensadores verdaderamente excepcionales y con intereses casi enciclopédicos, no habría razón alguna para exigirles que escaparan a su tiempo histórico. Ambos son, quizás, el producto más relevante de una civilización que acabó por poner el mundo a sus pies, barriendo despiadadamente culturas ancestrales, esclavizando a pueblos enteros, convirtiendo a la mayor parte del planeta en una mera prolongación del capitalismo europeo. Y aun admitiendo que tanto Marx como Engels fueron los críticos más radicales de esa civilización, no obstante pensaron en el interior de ella, con sus claves y perspectivas, con su horizonte teórico, con sus formas de vida y de cultura, con sus gustos. La doctrina por ellos elaborada representa el punto de ruptura y de disolución de tal civilización, pero, como es lógico y comprensible, aún mantiene adherida, como la piel al cuerpo, restos y sedimentos teóricos y culturales que obstaculizaron muchas veces su capacidad de comprensión del mundo lejano y misterioso de los países "no europeos". Por otra parte, nadie puede desconocer que la reflexión mar-

xiana sobre las sociedades preindustriales no capitalistas, dependientes o colonizadas, no adquirió un grado de sistematicidad y autonomía tal como para imposibilitar la creencia, hoy bastante generalizada, de que sus elaboraciones sobre el problema fueron sólo circunstanciales, contradictorias y fuertemente eurocéntricas.

Este esquema interpretativo, que de manera más o menos consciente tiende a subsumir dentro de una categoría tan ambigua como la de "europeísmo" un pensamiento extremadamente complejo y matizado, borra diferencias y expulsa la historia de una evolución que reconoce períodos, virajes, nuevos descubrimientos, perspectivas diversas. De tal modo, queda fuera de la consideración analítica el papel desempeñado por los grandes hechos políticos en la transformación de un pensamiento que sólo como hipótesis fue plasmado en el *Manifiesto comunista.* Aceptada la presencia de una matriz de pensamiento "europeísta", los grandes hechos políticos sobre los que se vio obligado a reflexionar Marx sólo habrían actuado como correctores de las aristas más agudas de ese pensamiento, sin alcanzar una potencialidad teórica capaz de modificar una matriz mantenida inalterada hasta el final de su vida. Ni siquiera la exhumación de los escritos de Marx sobre el porvenir de la comuna rusa pudieron conmover los cimientos de esa concepción de la sociedad que, amparándose en la lectura europeizante del legado marxiano, se convirtió paradójicamente y a *contrario sensu* en una ideología justificadora de la expansión capitalista en el mundo. Si bien algunos reconocieron la creciente desconfianza y oposición a los horrores provocados en el mundo por la civilización burguesa, que obsesiona al Marx de los últimos años y que explica su búsqueda de caminos no capitalistas de transformación social, el hecho era no obstante reducido al nivel de una anécdota superada por los tiempos. La teoría se mantuvo firme, inconmovible en su caracterización de la progresividad capitalista como expre-

sión de la evolución "natural" de las sociedades. El triunfo de la Revolución de Octubre y el traumatizante proceso de constitución de un proyecto socialista en un país "atrasado" tuvo la rara virtud de confirmar las creencias de tirios y troyanos. Para los comunistas, fue la demostración irrefutable de la unidad del proceso histórico mundial, lo cual explica que sus elaboraciones hayan pretendido alcanzar el nivel de una "adecuación" del marxismo a una nueva etapa de desarrollo de la humanidad. La posibilidad de una forma "no occidental" de transformación social, defendida por Marx y los populistas en los años ochenta, y cuestionada *teóricamente* por Lenin en los noventa, quedó *prácticamente* sepultada en octubre de 1917: el camino bolchevique resultaba ser el único posible y, por tanto, el único deseable.

Para los socialdemócratas, en cambio, la experiencia bolchevique, con sus pronunciados rasgos de barbarie asiática, confirmó el constante rechazo teórico y político que expresaron frente a la posibilidad de transformación democrática y socialista de una sociedad "atrasada". Por esos años, muy pocos advirtieron con la suficiente agudeza que la Revolución Rusa era verdaderamente una "revolución contra *El capital*" (según la afortunada frase de Gramsci), es decir, un proceso de transformación social que provocaba un cambio radical en una forma históricamente cristalizada de considerar la realidad, una ruptura en la práctica y en la teoría marxista que abría nuevas perspectivas y hacía emerger un conjunto de problemas que habían sido precisamente los que preocuparon al Marx de los años que se inician con la formación de la I Internacional.

La Revolución China, primero, y la tumultuosa presencia de las revoluciones coloniales de posguerra, después, hicieron estallar en mil pedazos la aparente solidez y homogeneidad de un esquema interpretativo incapaz de dar cuenta de la diversidad, de la profunda diferenciación operada en un mundo al que, según la teoría, el capitalismo estaba des-

tinado a unificar. Y el hecho de que las hipótesis estratégicas que alimentaron a la II y a la III Internacional eran teóricamente falsas y políticamente inadecuadas lo demuestra la fragmentación del movimiento social en corrientes cada vez más diferenciadas y antagónicas, irreconciliablemente enfrentadas entre sí, aunque remitiéndose todas a uno u otro costado del pensamiento de Marx. Hablar hoy de marxismo es mentar simbólicamente una pureza inexistente, salvo en el dogma, o bien un referente histórico común para adentrarnos en el mundo contradictorio de los marxismos reales, o sea, una metáfora polémica para expresar la necesidad de confrontar el pensamiento de Marx con la diversidad de los movimientos históricos constituidos en su nombre. Algunos pretenden derivar de esto la imposibilidad presente y futura de constituir, a partir de Marx, una teoría de la transformación social y de la conquista de una sociedad sin clases. Otros vislumbran en la "crisis del marxismo" la sorprendente vitalidad de una teoría que pugna por aproximarse a una realidad totalmente distinta de la que lo vio nacer. Quizás nunca como hoy aparezcan tan proféticas las palabras con que Rosa Luxemburgo concluía un trabajo destinado precisamente a analizar las causas de la detención de la elaboración teórica marxista a comienzos del siglo XX:

> Si asistimos ahora en nuestro movimiento a un estancamiento teórico, no es en manera alguna porque la teoría de Marx […] no pueda desarrollarse, ni porque ha "envejecido", sino, por el contrario, porque hemos tomado del arsenal marxista las armas intelectuales más importantes de las cuales hemos tenido necesidad hasta hoy, sin por eso agotarlo. No hemos "sobrepasado" a Marx en el curso de nuestra lucha práctica; por el contrario, Marx, en sus creaciones científicas, se nos ha anticipado como partido de lucha activo en el plano de la práctica. No sólo Marx ha producido lo suficiente para nuestras

> necesidades, sino que nuestras necesidades no han sido todavía lo suficientemente grandes para la utilización de todos los pensamientos marxianos.[1]

A través de un razonamiento por cierto discutible e insuficiente. Rosa Luxemburgo, no obstante, nos sitúa en un camino acertado cuando vincula el tema del "estancamiento" (o directamente "crisis", como diríamos hoy) del marxismo a los procesos de expansión del movimiento social, que como es lógico tienden a modificar todo el anterior marco de referencia y a evidenciar los vacíos de pensamiento. Al modificarse la relación entre teoría revolucionaria y procesos de transformación inéditos, emergentes de la crisis del capitalismo, es inevitable que el marxismo –en cuanto "representación" del desarrollo capitalista como permanente contradictoriedad y producción de crisis y fundante del potencial movimiento social de transformación– se vea obligado a redefinirse a sí mismo y a liberarse de toda hipoteca dogmática resultante de las características mismas del movimiento social y de la propia tendencia de la teoría a cristalizarse. "Crisis" del marxismo, desarrollo del movimiento y crisis capitalista constituyen un nexo orgánico que no permite situar en la teoría las razones de su avance o estancamiento y que, por el contrario, las remiten siempre, y de un modo extremadamente complicado, a las vicisitudes del propio movimiento. Si el desarrollo del movimiento social está vinculado a los procesos de complejización de las relaciones económicas y políticas, no puede por tanto estar separado de los efectos que sobre la teoría tienen dichos pro-

[1] Rosa Luxemburgo, "Altos y progresos del marxismo", en Friedrich Engels y otros, *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, Barcelona, Crítica, 1976, p. 75. (Reproducimos el texto con ciertas modificaciones, más adherentes al original alemán.) Sobre este tema, véase "Nota 1" del "Apéndice".

cesos. La crisis del marxismo, en consecuencia, antes que el signo de su inevitable defunción, es más bien el indicador de su extrema vitalidad, la morfología que adquiere el trastocamiento de las relaciones entre teoría, movimiento y crisis, que es verdad que ajusta cuentas con un pasado, pero que hace emerger también las potencialidades nuevas liberadas en el proceso mismo de la redefinición de la teoría en sus relaciones con su propia historia, con el movimiento social y con el carácter *epocal* del desarrollo capitalista. Lo que en la superficie de los procesos aparece como "detención" del marxismo constituye en los hechos una confirmación del valor "hermenéutico" del materialismo histórico. Como indica Rosa Luxemburgo en el trabajo que comentamos, el proceso de apropiación del arsenal teórico marxiano sólo se opera "a medida que nuestro movimiento entra en estadios cada vez más avanzados y afronta nuevas cuestiones prácticas". Es a través del desarrollo del movimiento que comienzan a valorizarse nuevos fragmentos aislados de la doctrina de Marx. "Pero puesto que a nuestro movimiento, al igual que a cualquier tipo de lucha práctica, le sirven todavía viejos órdenes de pensamiento aun después de haber agotado su validez, la valorización teórica de las solicitaciones marxianas procede solamente con extrema lentitud."[2]

[2] Rosa Luxemburgo, *op. cit.*, p. 75.

III. REALIDAD Y FALACIA DEL EUROCENTRISMO DE MARX

PERO VEAMOS CON MÁS DETENIMIENTO las dos afirmaciones sobre las que se apoya la creencia habitual en el "eurocentrismo" de Marx como explicación lógica y suficiente de la indiferencia marxiana por América Latina.

La primera afirmación parte del reconocimiento de la existencia en Europa de una generalizada ignorancia de la realidad latinoamericana. ¿Pero podemos aceptar como indiscutible esta afirmación? ¿Es verdad que para la conciencia europea del siglo XIX nuestros países formaban parte de un mundo prácticamente desconocido o sólo eran una prolongación de Estados Unidos? ¿No estaremos aquí frente a uno de esos reconocimientos que, a fuerza de ser repetidos como verdades, no requieren de las pruebas correspondientes? Indudablemente no es éste el lugar para reconstruir el proceso discontinuo, complejo y contradictorio de los sucesivos "redescubrimientos de América" por la conciencia europea, proceso que, como es evidente, acompañó la transformación del capitalismo en un sistema mundial. Pero sí podemos señalar que, desde el momento mismo de la incorporación de América al sistema económico, político y social, fundamentalmente de España y Portugal, comienza un irrefrenable tráfico de bienes, de hombres y de ideas imposible de ser silenciado por la estricta censura con la que se quiso impedir el conocimiento por parte de Europa de la nueva realidad emergente. Desde ese momento, y como bien dice Robert Paris, América suministra "un lenguaje, constituye un reservorio de sueños, de signos y de imágenes para el in-

consciente europeo".[1] Desde mediados del siglo XVIII, la reflexión sobre el carácter de las Indias, sobre la naturaleza de sus habitantes y sobre las razones de su "atraso" está instalada en el centro mismo de la constitución de una "ciencia general del hombre", como ideología eurocéntrica de la civilización vinculada al proceso de colonización. Pero es también en el marco de la "disputa del nuevo mundo" que comienza a surgir un sentimiento de la diferencia, cuestionador de la convicción de una unidad total de la especie humana. En Buffon, De Paw y el abate Raynal, el mundo americano comienza a existir, tiene sus fenómenos específicos, la historia es vivida conforme a otro ritmo y el hombre actúa de acuerdo a otras leyes. Era preciso buscar en la inmensidad de sus horizontes, en la dispersión de sus habitantes, en la multiplicidad de sus lenguas, en las dificultades de comunicación de sus diferentes sociedades, en la debilidad del hombre americano y en la aspereza de la naturaleza, en la antigüedad de su poblamiento y en su retraso histórico, los datos esenciales para la reconstrucción de su singularidad.[2] Años después, la obra de Humboldt, y en particular el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España,* proporcionó a Europa una vastísima información aprovechada luego de la guerra de independencia por un ejército de diplomáticos, comerciantes, inversionistas, aventureros de toda especie ocultos la mayoría de las veces bajo el manto inocente de "viajeros". Los tráficos comerciales en rápida expansión, la influencia política cada vez mayor de Inglaterra en la Hispanoamérica emancipada, la intervención militar de los países europeos sobre las débiles naciones de nuestro continente convertían de hecho a esta región en una realidad insos-

[1] Robert Paris [y Madeleine Rebérioux], "Socialisme et communisme en Amérique Latine", en Jacques Droz y otros, *Histoire générale du socialisme,* t. IV, París, PUF, 1978, p. 166 [trad. esp.: "Socialismo y comunismo en América Latina", en *Historia general del socialismo,* t. IV, Juan Carlos Portantiero y Miguel Murmis (eds.), Barcelona, Destino, 1983].

[2] Sobre el particular, véase "Nota II" del "Apéndice".

layable, por lo menos para la inteligencia europea. Si Inglaterra era ya a mediados del siglo XIX el país más desarrollado en un sentido capitalista, vale la pena preguntarse qué era realmente este país: si únicamente los centros industriales de Manchester, de Liverpool o de Londres, o si también sus colonias en Asia, África y el Caribe y su aplastante hegemonía económica y política sobre las naciones formalmente independientes de América Latina. Todo esto es lo que conformaba lo que alguien ha definido metafóricamente como el "modo británico de producción".[3] El hecho paradójico consiste en que es precisamente Inglaterra el país en el que Marx decide vivir luego de la derrota de la revolución de 1848 y el exilio alemán, y que además es precisamente allí donde comienza a ocuparse con bastante asiduidad de los problemas del mundo no europeo.

El golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 en Francia significó en Europa el triunfo de la contrarrevolución. Los artífices principales de las nuevas relaciones de fuerza europeas y mundiales, Inglaterra y Rusia, según Marx, encontraban en la reconstitución de su tradicional coalición la forma de dominar toda Europa y de asegurarse los despojos del imperio turco. El análisis de las condiciones económicas de la época y el examen de los acontecimientos producidos desde 1848 hasta 1850 le permitió arribar a la conclusión de que en Europa y el mundo se iniciaba una etapa de expansión capitalista hegemonizada por Inglaterra: "Lo mismo que el período de la crisis, el de prosperidad comienza más tarde en el continente que en Inglaterra. En Inglaterra se produce siempre el proceso originario; Inglaterra es el demiurgo del cosmos burgués".[4] Para Marx se

[3] La expresión pertenece a Hosea Jaffe, *Marx e il colonialismo,* Milán, Jaca Book, 1976, pp. 85-104.

[4] Karl Marx, "Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos,* t. I, Moscú, Progreso, 1973, pp. 293 y 294.

iniciaba un arduo trabajo personal para develar el misterio de la sociedad burguesa en su punto extremo de desarrollo, en ese demiurgo del cosmos burgués que era Inglaterra. Es precisamente en 1850 cuando Marx reanuda sus estudios económicos interrumpidos por la revolución europea.

> El ingente material de historia de la economía política que se halla acumulado en el British Museum, el punto de vista favorable que ofrece Londres para la observación de la sociedad burguesa, y por último la nueva etapa evolutiva en la cual parecía entrar esta última con el descubrimiento del oro californiano y australiano me decidieron a volver a reiniciarlo todo desde un comienzo, y a abrirme paso críticamente a través de los nuevos materiales.[5]

Lo interesante es que, como señala el propio Marx, esta nueva fase de desarrollo capitalista dilataba de modo tal la perspectiva de análisis que lo obligaba a ocuparse de "campos aparentemente alejados y en los que tenía que detenerme durante más o menos tiempo". La aparente dispersión de sus estudios no estuvo, como se cree, determinada por la necesidad de cumplir con la corresponsalía del *New York Tribune,* a la que se vio obligado por su difícil situación económica; la causa fundamental hay que buscarla más bien en esta dilatación del concepto de "cosmos burgués", lo cual presuponía el examen del sistema colonial como parte del sistema capitalista y el esclarecimiento de los "misterios de la política gubernamental internacional". Londres, en consecuencia, no era sólo el observatorio favorable para el estudio de las condiciones económicas del mercado mundial. Al igual que La Haya lo había sido en el siglo XVIII, Londres

[5] Karl Marx, "Prólogo" a *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Siglo XXI, 1980, p. 7.

> configuraba en su momento el sitio donde se inscribía en los boletines bursátiles –como en un barómetro se expresa la menor oscilación de la presión atmosférica– toda modificación, por débil que fuere, del campo de las fuerzas políticas internacionales, y más rápidamente que en cualquier otro lugar. Únicamente en Inglaterra era posible en esa época que apareciera toda una serie de comisiones especializadas [...] consagradas exclusivamente al examen de la política exterior, que seguían minuciosamente la actividad del ministerio de relaciones exteriores y que sometían a la más viva crítica cada uno de sus pasos.[6]

Análisis de la sociedad capitalista, condiciones económicas del mercado mundial y relaciones diplomáticas internacionales constituían por tanto tres líneas de investigación cuyos nexos internos debían ser esclarecidos en el laborioso trabajo de individualizar la ley económica que regía el movimiento de la sociedad moderna. De allí que la dispersión inusitada de sus estudios, más que elemento *externo* que gravitó desfavorablemente sobre su investigación "económica", fue un presupuesto interno de la propia investigación. Aceptada esta perspectiva, la *crítica de la economía política* marxiana debería ser leída paralelamente a todos sus numerosos trabajos de examen del extremadamente dilatado "cosmos burgués" resultante de la crisis económica de 1847 y de la crisis revolucionaria de 1848-1849.

Pero retornando a nuestro razonamiento, si por todo lo dicho resulta discutible la afirmación de que en la Europa de mediados del siglo XIX no existía un conocimiento relativamente amplio de nuestro continente, y si para el caso de

[6] David B. Riazánov, "Karl Marx y el origen de la hegemonía de Rusia en Europa", en Karl Marx y Fiedrich Engels, *Escritos sobre Rusia I. Revelaciones sobre la diplomacia secreta del siglo XVIII,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 87), 1980, pp. 15 y ss.

Inglaterra se puede afirmar, por el contrario, que era bastante preciso, ¿por qué Marx, instalado en el centro del sistema colonial, y teniendo al alcance de la mano toda la documentación que necesitaba y de la que en parte hizo uso, en el momento de construcción de su sistema teórico, prestó, como hoy se considera, una atención no sustantiva a una componente de decisiva importancia en el proceso de transformación del capitalismo en sistema mundial? O, dicho de otro modo, ¿por qué la indagación sobre el mundo no europeo surgió como un análisis de las causas del atraso y del estancamiento económico, social y político de las sociedades "asiáticas", sin incorporar de manera explícita la realidad latinoamericana? Si debemos descartar el argumento de la insuficiencia de sus conocimientos, porque como ya dijimos éstos no eran totalmente desdeñables, y porque de haberlos querido ampliar tenía al alcance de la mano, en el Museo Británico, toda la información que necesitaba, la opción por el análisis de un tipo de sociedad en lugar de otra expresaba de manera implícita una indefinición marxiana de los rasgos, que en parte *aproximan,* pero en su mayor parte *distinguen,* a las sociedades latinoamericanas de las asiáticas en el sistema colonial capitalista. Si el hecho de la definición implica necesariamente la previa constitución de un sistema clasificatorio, y si éste remite a una ideología sobre la que se sustenta, la "paradoja" marxiana reclama otro tipo de explicación que el fácil recurso a la ignorancia y nos proyecta a la siempre reiterada imagen, transformada en ideología, de una América colocada fuera de la historia y destinada a convertirse ineludiblemente en una presencia especular y disminuida de Europa.

Pero una afirmación semejante alimenta la creencia en el fuerte condicionamiento "epocal" del pensamiento marxiano, creencia que, como es obvio, no nos facilita en nada la complicada tarea de desbrozar el campo de las argumentaciones simplistas que lo obnubilan. Porque tal argumenta-

ción o bien se trata de un indiscutible reconocimiento de hecho, válido para todos los países y por tanto para ninguno en *particular,* o bien encubre la aceptación acrítica de un techo insuperable del conocimiento que nos restituye el "eurocentrismo" de Marx. Y precisamente a esto último apunta la afirmación, a veces implícita, y muchas otras explícita, de que la reflexión marxiana sobre las sociedades no capitalistas, dependientes o colonizadas, fue siempre circunstancial, contradictoria y en los hechos marginal con respecto a las verdaderas preocupaciones de Marx, las que habrían estado situadas fundamentalmente en el análisis de las leyes de funcionamiento de la sociedad "moderna", es decir, plenamente capitalista, en el estudio de las características de las luchas de clase en *esta* sociedad y en la preocupación por el proceso organizativo de *su* proletariado. Un conocimiento más detenido del conjunto de la obra marxiana muestra que esta afirmación, como lo hemos sostenido más arriba, contradice lo realmente escrito y pensado por Marx, por lo que admitir cualquier tipo de separación en la unidad originaria establecida por éste entre capitalismo "desarrollado" y capitalismo "colonial" conduce inevitablemente a silenciar, menospreciar o invalidar partes sustanciales del sistema teórico de Marx y de su perspectiva metodológica.

Sin embargo, debe recordarse que el movimiento socialista de filiación marxista se constituyó teórica como prácticamente mucho antes de que el conjunto de su obra fuera conocido, y en base a la lectura y divulgación de algunos pocos escritos suyos y de Engels. Fue el conocimiento de textos tales como el *Manifiesto comunista,* el "Prólogo" a *Contribución a la crítica de la economía política,* el *Anti-Dühring* –y mucho menos del primer tomo de *El capital*–, leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista, el sustento teórico de la constitución de una ideología sistematizadora del pensamiento de Marx, de nítidos perfiles cientificistas, a la que los socialdemócratas europeos de fi-

nal de siglo XIX denominaron "marxismo".[7] Cuando años después fue exhumándose esa enorme masa de trabajos que tanto Marx como Engels dedicaron a los fenómenos del capitalismo a escala mundial, a los problemas de la política

[7] Véase sobre este tema la reciente contribución de Georges Haupt, "Marx y el marxismo", en VVAA, *Historia del marxismo,* vol. 2, Barcelona, Bruguera, 1980, pp. 197-233. Haupt analiza en este trabajo, al que su lamentado deceso impidió terminar, cómo se configuró a fines del siglo XIX el cuerpo teórico del marxismo en cuanto que ideología de la clase obrera. Sostiene que "en lo que respecta a la elección del término 'marxismo' su definición está vinculada estrechamente a la definición que da Kautsky de la teoría de Marx y a la sistematización que hace de ella. En términos globales, la palabra es sinónimo de 'sistema de Marx'; en particular, desempeña una doble función. La primera consiste en designar un principio directriz: 'El marxismo, la concepción de nuestro partido en cuanto que organización del proletariado comprometido en la lucha de clases'; la segunda sirve para definir la teoría de Marx como ciencia en general y como socialismo científico en particular. Kautsky la precisa reiteradas veces. Así, en el décimo aniversario de *Die Neue Zeit,* escribe: 'El término científico cubriría, sin duda, todos los aspectos del marxismo, pero al mismo tiempo diría algo más o podría ser considerado como más ambicioso que el marxismo, que no pretende decir la última palabra respecto a los asuntos de la ciencia'. Y en la polémica con Bernstein agrega otra dimensión: 'Es el método que resulta de la aplicación de la concepción materialista de la historia a la política; gracias a esto el socialismo se ha convertido en una ciencia [...]. ¿Es el método lo esencial en el socialismo marxista, y no los resultados? Esta insistencia en la definición del marxismo como ciencia puede suministrarnos la clave para entender las razones por las que Kautsky se apropia del término y la interpretación que ofrece del 'sistema de Marx'. Es preciso recordar al respecto que, en los años ochenta, Kautsky, ferviente admirador –como toda su generación– de Darwin, parece inspirarse en el éxito, en la resonancia, la fuerza de atracción del término 'darwinismo': la voluntad de expresar simbólicamente una dimensión esencial de la obra de Marx guía su modo de proceder, y si darwinismo es sinónimo de ciencia de la naturaleza, marxismo lo es de ciencias sociales. Hay que señalar que en esto Kautsky no es por cierto un innovador; el paralelo entre Darwin y Marx es constante en el discurso socialista de fines de siglo y corresponde a la sensibilidad y a la mentalidad colectivas de la época, saturadas de cientismo, dominada por el materialismo monista y por la idea de progreso y de evolución derivadas de las ciencias naturales. Para Kaustky el carácter esencial del marxismo como ciencia es la concepción materialista de la historia" ("Marx y el marxismo", *op. cit.,* pp. 225-227).

internacional y a las luchas por la realización "nacional" de los pueblos dependientes, se incorporaron a un circuito cultural no preparado para comprender su verdadera significación.[8] En los hechos fueron leídos como confirmatorios de la célebre tesis de *El capital* en la que Marx afirma que el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro, tesis que fue interpretada por los socialdemócratas (y no sólo por éstos) como la presencia en el desarrollo económico de una inexorable tendencia interna hacia la igualación de todos los países en términos de niveles de productividad, de desarrollo de las fuerzas productivas y de características morfológicas de sus estructuras económico sociales. Tal es la interpretación habitual del estudio realizado por Marx del proceso de colonización inglesa en la India. En el caso de otros trabajos, como los referidos a España, Irlanda o Rusia, fueron prácticamente dejados de lado bajo la consideración de que eran "escritos de circunstancia" redactados por Marx o por Engels pane lucrando, es decir, con fines exclusivamente económicos y sin contar con la información adecuada. Tergiversados, descalificados o directamente silenciados por la *intelliguentsia* "marxista",

[8] Los trabajos de Marx y Engels al respecto fueron recopilados en forma parcial y referidos solamente a la guerra de Crimea por la hija de Marx a fines del siglo XIX (*The eastern question,* ed. de Eleanor Marx, Londres, 1897). Posteriormente, David B. Riazánov emprendió la tarea de preparar una recopilación exhaustiva de los artículos de Marx y Engels publicados en *The New York Daily Tribune* y en otros periódicos europeos entre 1852 y 1862. Sólo alcanzó a editar una primera parte en dos volúmenes, los conocidos *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852 bis 1862,* Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1917, de los que entre 1929 y 1930 se editó en París una traducción al francés (*Œuvres politiques,* 8 vols., París, Alfred Costes). De buena parte de los artículos de Marx y Engels dedicados más específicamente a los problemas del mundo colonial hay en español varias recopilaciones. Véase, en particular, Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 37), 1978, que incluye los trabajos más citados sobre el tema.

dichos textos no pudieron contribuir a quebrantar la imagen del "eurocentrismo" de Marx, instituida de hecho como verdad indiscutible por el marxismo oficial. De este modo se desconoció la circunstancia de que tales escritos estaban vinculados, por la época en que fueron escritos y por la problemática que abordaban, a etapas decisivas en la elaboración de la obra teórica fundamental de Marx, es decir a *El capital,* pero además a experiencias políticas muy importantes como fue, por ejemplo, la de la Primera Internacional. Tal como señala Levrero,

> se llegó a olvidar la importancia de *algunos* escritos que no eran menores ni marginales sino, por el contrario, esenciales para la comprensión y la evolución de las concepciones políticas de Marx y Engels: los escritos sobre Irlanda [...]. [Éstos] significan un viraje *decisivo,* explicitado sin excesivos equívocos, en la concepción marxista de la revolución proletaria; estos escritos son para Marx y Engels la experiencia política más importante *dentro* de la Internacional. Y no sólo esto, sino que también afrontan problemas de estrategia y táctica de la revolución que todavía en la actualidad están en el centro del debate del movimiento comunista internacional; por último, constituyen un espléndido ejemplo de cómo encaraba Marx científicamente el trabajo y los problemas teóricos más generales: siguiendo la evolución del pensamiento de Marx respecto de la cuestión irlandesa podemos rastrear, de manera muy precisa, el nacimiento de un momento que será fundamental para el desarrollo de la posterior política revolucionaria del proletariado.[9]

[9] Renato Levrero, "Marx, Engels y la cuestión nacional", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 72), 1979, p. 15.

IV. *¿DE TE FABULA NARRATUR?*

No es casual el hecho de que Marx comience a ocuparse con mayor asiduidad del fenómeno de la expansión capitalista mundial en la década en que retoma sus estudios económicos y elabora el primer borrador de su libro, los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* más conocidos como *Grundrisse.*[1] Es, por otra parte, la década que sucede a la derrota de la revolución en Europa y a una profunda modificación de las concepciones de Marx y Engels sobre las características, el nivel y el ritmo del desarrollo capitalista en el mundo. La hipótesis, expuesta en el *Manifiesto comunista,* de una plena madurez en la expansión del mercado, se revela como falsa, o más bien apresurada, a la luz de la extraordinaria transformación y del gigantesco crecimiento económico que se opera en Europa y en el mundo a partir de 1848. Las esperanzas puestas en un nuevo reverdecimiento revolucionario que hundiera esta vez para siempre a la sociedad burguesa son abandonadas para iniciar una obsesiva búsqueda en las condiciones materiales de desarrollo del capitalismo, de las causas que condujeron a esta nueva fase caracterizada por el "triunfo de la burguesía".[2] Los artículos publicados desde 1851 hasta 1862 en el *New York Daily Tribune* mostrarán la preocupación de

[1] Véase Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* 3 vols., México, Siglo xxi, 1971-1975.

[2] Tal es precisamente el título dado por los editores italianos de la obra de Eric J. Hobsbawm, *The Age of Capital* (en italiano, *Il trionfo della borghesia. 1848-1875,* Bari, Laterza, 1976), a la que remitimos para tener un excelente cuadro de conjunto de todo el período. Véase en español, *La era del capitalismo,* 2 vols., Barcelona, Labor, 1977.

Marx y de Engels por encontrar en el análisis concreto del desarrollo del capitalismo y en la formación del mercado mundial los elementos para la construcción de la teoría de *El capital* y la verificación de la existencia de las premisas materiales para una revolución socialista en la sociedad burguesa. Y es justamente de este análisis, y del estudio particular de los casos de la India y de China, de donde Marx deduce que el desarrollo del colonialismo significa una prueba contundente de las potencialidades del desarrollo económico y político de la burguesía. De ahí que en 1858 se permita dudar del triunfo de una revolución socialista en Europa mientras el movimiento de la sociedad burguesa siguiera en ascenso en el área incomparablemente mayor de los países dependientes y coloniales.[3] La ampliación del mercado mundial, a la vez que estimula poderosamente la centralización del capital y el desarrollo económico, provoca una extensión generalizada de las relaciones capitalistas en los países dominados. El resultado es una creciente interdependencia económica y política de Europa con el resto del mundo que habrá de construir luego la premisa para la conformación del imperialismo. Pero el proceso de socialización, vinculado necesariamente al modo de pro-

[3] Véase la carta de Karl Marx a Friedrich Engels del 8 de octubre de 1858 donde afirma: "No podemos negar que la sociedad burguesa ha experimentado por segunda vez su siglo XVI, un siglo XVI que, así lo espero, tocará a difuntos para la sociedad burguesa, del mismo modo que el primero la dio a luz. La misión particular de la sociedad burguesa es el establecimiento de un mercado mundial, al menos en esbozo, y de la producción basada en dicho mercado mundial. Como el mundo es redondo, esto parece haber sido completado en la colonización de California y Australia y con la apertura de China y Japón. Lo difícil para nosotros es esto: en el continente, la revolución es inminente y asumirá de inmediato un carácter socialista. ¿No estará destinada a ser aplastada en este pequeño rincón, teniendo en cuenta que en un territorio mucho mayor el movimiento de la sociedad burguesa está todavía en ascenso?" (Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre el colonialismo,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 37), 1978, p. 264).

ducción capitalista, no puede quedar limitado únicamente al mercado económico sino también, y especialmente, gravita sobre el desarrollo de la lucha política. Habiendo provocado Inglaterra con su política una revolución en China, Marx se pregunta por la reacción que la transformación china provocará a su vez en Inglaterra y a través de ésta en toda Europa.[4] Del análisis de las consecuencias de la dominación inglesa en la India, y de su penetración económica y política en China, Marx deriva la posibilidad, generada por la colonización, de una revolución en el mundo colonial que, a diferencia de lo que se hipotetizaba hasta 1848, ya no depende de la acción política revolucionaria de las clases populares metropolitanas, y que por el contrario condiciona de manera decisiva tanto el desarrollo del capitalismo en los países centrales como el desencadenamiento en Europa de la revolución proletaria. El dominio del capital sobre el mundo crea un entrelazamiento, de resultas de lo cual una parte del mundo pasa a depender necesariamente de la otra al mismo tiempo que la condiciona; el establecimiento de un capitalismo "colonial" significa de hecho la transformación interna del propio modo capitalista "industrial" de

[4] Véase Karl Marx, "La revolución en China y en Europa", en *New York Daily Tribune,* del 14 de junio de 1853, incluido en la recopilación *Sobre el colonialismo, op. cit.*, pp. 19-28. Recordando a Hegel y a su exaltación de la "ley del contacto de los extremos" como uno de los secretos que rigen la naturaleza, Marx proyecta curiosamente dicha ley sobre los acontecimientos revolucionarios chinos: "Sea o no el 'contacto de los extremos' semejante principio universal, un ejemplo notable del mismo puede verse en el efecto que podría ejercer la revolución china sobre el mundo civilizado. Quizá resulte muy extraña y paradójica la afirmación de que el próximo movimiento en procura de la libertad y la economía republicanas de gobiernos puede depender, con mayores probabilidades, de lo que está sucediendo ahora en el Imperio Celeste –la antítesis de Europa– que de cualquier otra causa política existente; y más aún que de las amenazas rusas y de la consiguiente probabilidad de una guerra europea. Sin embargo no es una paradoja, como se podrá entender si se considera con atención las circunstancias del caso" ("La revolución en China…", *op. cit.,* p. 20).

producción. El desarrollo desigual de la economía mundial crea a su vez una desigual especialización de la economía de un país o de una región con respecto a otras, pero esta especialización es sólo uno de los dos polos de una contradicción dialéctica en la que ambos cambian con la modificación de las exigencias del país central. El subdesarrollo se desenvuelve en función del desarrollo de la metrópoli, y lo que permanece constante es la posición subordinada del país colonizado. Mientras en la metrópoli el proceso de proletarización desembocó en la transformación del campesino en obrero industrial, en Irlanda, en cambio, gracias a la especialización desigual derivada no de condiciones "naturales inmodificables", sino impuesta por la dominación inglesa, no se opera un desarrollo industrial y el campesinado proletarizado presiona al mismo tiempo sobre el salario de la ciudad y del campo. Y los resultados son una creciente organización de los trabajadores en Inglaterra en defensa de sus intereses económicos, mientras que en Irlanda la desocupación y el consiguiente descenso de los niveles de vida conducen a la disgregación social de las capas populares, a la emigración y a la miseria generalizada. Pero si el subdesarrollo irlandés es el producto de la política y de las exigencias de la acumulación en Inglaterra y en los países metropolitanos, la mostración flagrante de cómo la acumulación de riqueza en un pueblo significa contemporáneamente acumulación de miseria, torturas laborales, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el pueblo opuesto,[5] resulta evidente por qué para Marx el estudio de la cuestión irlandesa debía representar un elemento de fundamental importancia para su análisis del proceso de acumulación del capital, y por lo tanto para la construcción de todo su sistema teórico. El hecho de que esta circunstancia

[5] Karl Marx, *El capital,* t. I, vol. 3, México, Siglo XXI, 1975, cap. XXIII, pp. 873 y ss.

se le haya escapado generalmente a los "marxistas" europeos "no impide, obviamente, que dicho análisis ocupe un puesto central en la construcción del modelo marxiano de capitalismo, sino que, más bien, es testimonio de la sustancial incomprensión del pensamiento de Marx entre los teóricos del socialismo europeo".[6] Impulsado por los requerimientos políticos de la I Internacional, y en plena etapa de construcción de su sistema teórico, Marx examina la cuestión irlandesa y establece una serie de elementos fundamentales para la elaboración de una "fenomenología del subdesarrollo": la demostración de que la acumulación del capital en el país dependiente es funcional a la del país metropolitano; el porqué de la conversión de aquél en un apéndice agrario de éste; la expropiación del excedente del país dominado para acelerar la industrialización del país dominante y el papel destructor de las industrias locales desempeñado por el librecambio; el significado de la fuerza de trabajo barata aportada por las migraciones forzadas para la expansión del gran sistema fabril capitalista, etc. Pero a la vez extrae las consecuencias políticas de este análisis.

Es indudable que fue el caso irlandés –como lo fue anteriormente el de Polonia– el que permitió explicitar claramente el principio sostenido por los revolucionarios de 1848, según el cual un pueblo que oprime a otro no puede liberarse por sí mismo. Pero así como en una primera etapa de sus reflexiones Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda habría de ser un resultado de la revolución en Inglaterra, a partir de 1867 extraen precisas conclusiones políticas de su reconocimiento de que el movimiento obrero inglés era tributario del sistema de expoliación colonial del pueblo irlandés instituido por Gran Bretaña. En

[6] Renato Levrero, "Marx, Engels y la cuestión nacional", en Karl Marx y Friedrich Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 72), 1979, p. 39.

adelante, para Marx y Engels será la *emancipación nacional* de Irlanda la condición primordial para la *emancipación social* del proletariado inglés. Estamos pues frente a un verdadero "viraje" en el pensamiento de Marx que abre toda una nueva perspectiva de análisis en el examen del conflictivo problema de las relaciones entre lucha de clases y lucha nacional, de ese verdadero *punctum dolens* de toda la historia del movimiento socialista. El acento es puesto en el efecto disruptivo que puede tener la lucha de las clases populares de la nación dependiente sobre la lucha de la clase trabajadora de la nación dominante. El Marx eurocéntrico y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, que emergió de la lectura del *Manifiesto* para convertirse en el *único* Marx de la teoría y de la práctica socialdemócrata, debe ceder su lugar a una nueva figura, profundamente matizada y abierta a los nuevos fenómenos operados en el mundo por la universalización capitalista.

El hecho es que el examen de la cuestión irlandesa permitió a Marx establecer una propuesta económica y política para la liberación de Irlanda que, no obstante los años transcurridos, sigue siendo el programa básico inicial de todo proceso emancipador en países dependientes y coloniales: 1) autogobierno e independencia de Inglaterra; 2) revolución agraria y 3) protección aduanal contra Inglaterra.[7] Hoy resulta significativo recordar que, habiendo sido éste el

[7] Tal es precisamente el programa para Irlanda esbozado por Karl Marx en su carta a Friedrich Engels del 30 de noviembre de 1867: "Lo que los irlandeses necesitan es: 1) Gobierno autónomo e independiente de Inglaterra. 2) Revolución agraria. Los ingleses no pueden hacérselas ni con la mejor buena voluntad, pero pueden darles los medios legales para que la hagan por sí mismos. 3) Aranceles proteccionistas frente a Inglaterra. Entre 1783 y 1801 prosperaron todas las ramas de la industria irlandesa. La Unión, con la supresión de los aranceles proteccionistas que había establecido el parlamento irlandés, destruyó toda la vida industrial de Irlanda" (*Imperio y colonia, op. cit.*, p. 153).

programa aceptado por la I Internacional para un caso concreto de "situación colonial", no haya sido retomado –y ni siquiera mencionado– por la II Internacional ni por los movimientos socialistas en los países dependientes coloniales.[8] En América Latina, por ejemplo, los socialistas argentinos, que pasaban por ser los mejores conocedores del pensamiento de Marx, fueron no obstante los más encarnizados opositores de cualquier tipo de control estatal del comercio exterior que afectara en alguna medida los intereses corporativos del proletariado urbano y del productor agrario, soslayando por completo el lazo de unión inescindible que tanto Marx como Engels pretendieron establecer entre los factores "nacional" y "social".[9] La lucha de clases y la lucha

[8] Resultaría una tarea infructuosa buscar en las actas de los congresos socialistas internacionales de Ámsterdam (1904) o de Stuttgart (1907) alguna mención a estas posiciones de Marx y de Engels. No vinculado estrictamente al caso de Irlanda, pero sí a los efectos corruptores de las ganancias extraídas de la dominación colonial sobre la clase trabajadora de los países capitalistas centrales, puede encontrarse en el artículo de Lenin dedicado a efectuar un balance crítico de las deliberaciones del congreso de Stuttgart, al que asistió. Véase "El congreso socialista internacional de Stuttgart", noviembre de 1907, en Vladímir Ilich Lenin, *Obras completas,* t. XIII, Buenos Aires, Cartago, 1960, pp. 69-71. Sobre este tema, de decisiva importancia para una comprensión cabal de la teoría leninista del imperialismo, resulta útil consultar el breve ensayo de Eric Hobsbawm, "Lenin y la 'aristocracia obrera'" [1970], en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos,* Barcelona, Ariel, 1978, pp. 174-185.

[9] Respecto de las relaciones económicas de los países periféricos con los países capitalistas centrales, el doctor Juan B. Justo, máximo exponente del Partido Socialista Argentino, defendió siempre una política de liberalismo económico, pues, en su opinión, "el partido obrero, internacional de tendencia y organización, no puede ser engañado por las ficciones del nacionalismo industrial o proteccionismo, con trabas aduaneras al comercio que son tan bárbaras como hace ciento cincuenta años" (en *Teoría y práctica de la historia,* 3ª ed., Buenos Aires, La Vanguardia, 1931). Sobre esta posición de Justo, tan denostada por las corrientes "nacionalistas" argentinas, siempre es bueno recordar: 1) que ésta era una posición compartida por la casi totalidad del movimiento socialista mundial; 2) que en el momento en que fue planteada y defendida (desde fines del siglo XIX y comienzos del XX y por

nacional –que a partir del "caso irlandés" resultan en el pensamiento marxiano acciones interdependientes, aunque distinguibles desde el punto de vista de las clases sociales en juego– en el movimiento socialista internacional resultaron acciones separadas y en gran parte contradictorias.

Desde fines de la década del sesenta en adelante, Marx ya no abandonó su tesis de que el desarrollo desigual de la acumulación capitalista desplazaba el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales. Es por ello que estudia cada vez con mayor apasionamiento los procesos de proletarización que se operan en la India, Turquía, Europa oriental y finalmente Rusia. Si bien era el interés político el que motivaba el desplazamiento de su atención, en la medida en que fue precisamente en estos lugares donde se opera por esos años un extraordinario crecimiento del movimiento revolucionario, lo que realmente interesa es cómo intenta fundar científicamente las causas de las crisis y las convulsiones sociales. Y es con referencia a la cuestión rusa que elabora los apuntes más in-

---

lo tanto antes de la crisis de los años treinta) no surgió como respuesta alternativa de corte "imperialista" a un proyecto "nacional" del industrialismo burgués inexistente por aquellos años; 3) que dicha posición fue adoptada en defensa de las condiciones de vida de los trabajadores, que según Justo se verían afectados por el encarecimiento de los medios esenciales para la reproducción de la fuerza de trabajo provocado por las medidas proteccionistas. Si recordamos, además, que el proyecto de Justo contemplaba un desarrollo industrial propio de la agricultura y la ganadería argentina, la posición del líder socialista antes que decididamente pro imperialista debería más bien ser analizada como defensora de "otro" tipo de capitalismo. El hecho de que, por no disponer de una teoría más o menos adecuada del imperialismo, no pudiera cuestionar la "factibilidad" del proyecto no nos puede llevar a deformar el sentido de su propuesta. Sobre este tema es bueno releer los artículos que publicó en 1896, dedicados a defender el librecambismo desde el punto de vista de las clases trabajadoras: "¿Por qué los estancieros y agricultores deben ser librecambistas?", "Los estancieros y agricultores deben ser librecambistas" y "Los salarios", incluidos en *La realización del socialismo*. *Obras de Juan B. Justo*, t. VI, Buenos Aires, La Vanguardia, 1947, pp. 132-141.

teresantes sobre las condiciones particulares en que debía operar la acumulación del capital en un país sumamente atrasado, aunque no "dependiente" como Irlanda o la India, y cuya estructura agraria se caracterizaba por la supervivencia de instituciones sociales precapitalistas que hacían de la tierra una propiedad común. Frente a la pregunta de cuáles podían ser los efectos de la concentración del capital y de la nueva división internacional del trabajo provocados por el dominio mundial del capital financiero sobre un país de las características de Rusia, Marx trata de responder a través de dos textos de trascendental importancia teórica, pero que lamentablemente fueron ignorados por los destinatarios.

El primero de ellos es una carta a la redacción de la revista rusa *Otiéchestviennie Zapiski,* escrita a fines de 1877, polemizando contra la interpretación errónea de *El capital* dada por uno de sus redactores.[10] Marx critica a los liberales rusos por haber metamorfoseado su "esbozo de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico filosófica de la marcha general impuesta fatalmente a *todos* los pueblos en cualquier situación histórica en que se encuentren". Para Marx, la clave de los fenómenos sociales debe ser buscada a través de un estudio particularizado de cada uno de ellos, "comparándolos luego entre sí", pero de ningún modo se podrá recurrir al *"passe-partout* de una filosofía de la historia, cuya suprema virtud es la de ser suprahistórica". En consecuencia, no es correcto partir del método de Marx para llegar a la conclusión de que las leyes de la acumulación que impusieron un resultado determinado en el capitalismo europeo occidental debían conducir necesariamente a los mismos resultados en un país como Rusia. En virtud de la presencia de la *obschina,* es decir, de la comuna rural primitiva, Rusia tenía la posibilidad histó-

[10] Véase "Nota III" del "Apéndice".

rica de evitar el tránsito por el capitalismo para alcanzar su "regeneración social": la comuna primitiva –según Marx– "que, gracias a una combinación de circunstancias únicas, sigue establecida en la totalidad del país, puede despojarse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva a escala nacional". En la medida en que la comuna rural es contemporánea de la producción capitalista "en los países occidentales", en un momento en que esta producción atraviesa un estado de crisis, puede apropiarse de todas sus "conquistas positivas sin pasar a través de sus terribles peripecias". Pero la posibilidad de la "excepción" deriva del implícito reconocimiento marxiano de la desigualdad permanente del desarrollo capitalista, de la representación teórica de este desarrollo, no como un proceso necesario de uniformación material de toda la variedad de las situaciones económico sociales existentes, sino como la superposición del modo de producción capitalista a todos los precedentes y su correspondiente cambio de significado y de funciones sociales. Y es esto precisamente lo que Marx afirma en el libro II de *El capital* al señalar que, aun cuando se borra el origen de las materias primas al incorporarse al capital productivo como formas de existencia del capital industrial,

> sin embargo, sigue siendo cierto que para reponer esas mercancías es necesaria su reproducción, y en esa medida el modo capitalista de producción *está condicionado* por modos de producción que se hallan fuera del estadio alcanzado por el desarrollo del primero. Mas la tendencia del modo capitalista de producción es transformar, en lo posible, toda producción en producción de mercancías: el medio principal de que se sirve para esto es precisamente arrastrar así toda producción al proceso capitalista de circulación, y la propia producción de mercancías desarrolladas es producción capitalista de mercancías. La injerencia del capital industrial promueve en to-

> das partes esta transformación, y con ella también la transformación de todos los productores directos en asalariados.[11]

Si advertimos que este texto fue redactado por Marx hacia fines de la década del setenta, ¿cómo no vincularlo con los estudios que por esos mismos años realizaba, con la tenacidad y el apasionamiento que lo caracterizaban, en torno al problema de las formas comunitarias de sociedad que precedieron y acompañaron el desarrollo de las sociedades de clase? Fueron precisamente esos años los que vieron a Marx aplicado de modo tal al estudio de la economía y del movimiento social ruso que, según una irónica observación de Engels, fue el causante de que *El capital* quedara inconcluso.[12]

[11] Karl Marx, *El capital, op. cit.*, t. II, vol. 4, pp. 129 y 130. Debe recordarse que buena parte de los manuscritos del tomo II fueron escritos por Marx precisamente a fines de los años setenta. Más concretamente, el manuscrito V, del cual se extrajo la cita, es de marzo de 1877 y fue luego refundido por el propio Marx en el manuscrito VI, redactado luego de octubre de 1877 y antes de julio de 1878.

[12] Según recuerda Lafargue, Engels observó una vez –aparentemente en forma irónica, pero en el fondo seriamente preocupado– que, si por él fuera, hubiera quemado con gusto todas las obras de estadísticas con que sus amigos rusos abrumaban a Marx y le impedían concluir *El capital.* En realidad, la protesta no tenía sentido por cuanto Marx evidentemente atribuía un papel fundamental al estudio del desarrollo económico ruso para la elaboración definitiva de su obra. Es, por otra parte, lo que reconoció el propio Engels en su "Prólogo" al tomo III de *El capital* cuando afirma: "En el decenio de 1870, Marx efectuó estudios especiales enteramente nuevos para esta sección dedicada a la renta de la tierra. Había estudiado y extractado, durante años, en su idioma original, los registros estadísticos y otras publicaciones sobre la propiedad de la tierra que se tornaron inevitables luego de la 'reforma' practicada en Rusia en 1861, que amigos rusos pusieron a su disposición en forma tan completa como pudiera desearse, y tenía la intención de utilizarlos para reelaborar esta sección. Dada la variedad de formas tanto de la propiedad de la tierra como de la explotación de los productores agrícolas en Rusia, en la sección acerca de la renta de la tierra Rusia estaba destinada a desempeñar el mismo papel que había desempeñado Inglaterra, en el primer tomo, al tratarse el trabajo asalariado industrial. Lamentablemente, a Marx le estuvo vedada la ejecución de este plan"

Conviene recordar la *boutade* engelsiana porque su tácita subestimación de la importancia decisiva de tales estudios para explicitar las potencialidades implícitas de la concepción marxiana de la evolución de las formas sociales facilitó de alguna manera la deformación positivista que se impuso en el interior del movimiento socialista. Y no es casual que sea precisamente a través de la recuperación de esa hipótesis interpretativa de Marx que Lenin haya podido formular el concepto clave de "formación económico social", abriendo de esta manera un capítulo nuevo en la historia del "marxismo".[13]

(*El capital, op. cit.*, t. III, vol. 6, pp. 9 y 10). Sobre este tema corresponde recoger aquí el comentario de Schlesinger, no siempre tenido suficientemente en cuenta por muchos marxistas: "Todo conocedor de la historia social rusa sabe que en medio de aquella variedad se observaba la ausencia del modelo clásico inglés; y es por tanto dejada a la imaginación la tarea de reconstruir un cuarto tomo de *El capital* en el que una variedad de formas organizativas de la agricultura debería ofrecer los ejemplos equivalentes de penetración capitalista en una agricultura organizada bajo formas precapitalistas. Entrarían muy bien en este cuadro los latifundios feudales en curso de transformación en empresa capitalista en amplia escala, las comunidades de aldea en las que el vecino pobre del *kulak* es transformado gradualmente en asalariado al servicio de este último, los colonizadores campesinos libres en una nueva tierra colonial y los arrendatarios capitalistas cosacos. Ciertamente, no habría necesidad alguna de detenerse en conceptos tales como el de 'renta absoluta', que ocupan tanto espacio de la parte segunda del tomo III de *El capital,* bajo la forma en que han llegado a nosotros" (Rudolf Schlesinger, *Marx ieri e oggi,* Milán, Feltrinelli, 1961, pp. 319 y 320). Marx mismo se preocupó por señalar que la interposición de un grupo de arrendatarios típicamente capitalistas entre los propietarios de tierras y los campesinos que las trabajan sólo es posible "en aquellos países que dominan el mercado mundial en el período de transición del modo de producción feudal al capitalista", es decir, que se trató de un fenómeno típicamente británico.

[13] Como señala Paggi, la afirmación de Marx arriba citada no sólo constituye "la idea central de todos los estudios de Lenin sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, sino contiene también una representación teórica del desarrollo capitalista en general que no implica de ninguna manera la uniformidad material de toda la variedad de lo social existente, sino más bien la superposición del modo de producción capitalista sobre los anteriores y

El segundo de los textos a los que hicimos referencia son los borradores de un trabajo sobre el "porvenir de la comuna rusa" que Marx intentaba redactar para dar una respuesta razonada a las preocupaciones de los populistas rusos expresadas en una carta que le dirigiera Vera Zasúlich. Al advertir Marx que por diversas razones no podía concluir en un término perentorio un análisis tan complicado como el que se proponía hacer, escribió a su corresponsal una breve carta, fechada el 8 de marzo de 1881, en la que insiste en sus posiciones de 1877. En dicha carta, Marx concluye afirmando que

> el análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, *pero el estudio especial que de ella he hecho* me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia, mas para que pueda funcionar como tal sería preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.[14]

Como ya se sabe, convertida Vera Zasúlich en marxista en el lapso que medió entre su carta y la de Marx, el texto fue celosamente ocultado hasta que fue exhumado más de 30 años después, cuando se abrieron los archivos de Axelrod, su

---

su correspondiente cambio de significado y de función social. Comprender qué clase comanda un proceso de desarrollo significa encontrar la *dominante* de una formación económico-social" (Leonardo Paggi, "Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la Segunda Internacional. Aspectos y problemas", introducción a Max Adler, *El socialismo y los intelectuales,* México, Siglo XXI, 1980, p. 73).

[14] Carta a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881, publicada, junto con los borradores del trabajo que Marx se proponía realizar para aclararse a sí mismo sus ideas al respecto, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rusa,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 90), 1980, pp. 29-61.

compañero de militancia. En cuanto a los borradores, fueron descifrados por Riazanov en Viena, en 1913, pero sólo publicados en 1926. Es interesante anotar que, aun publicado (en una revista científica de escasa circulación y resonancia), el texto no mereció durante años la atención particular del movimiento comunista, excepto de Bujarin, quien precisamente había colaborado en Viena con Riazánov en la tarea de su desciframiento. Lo cual resulta relevante porque fue precisamente Bujarin quien defendió teórica y políticamente un camino de construcción del socialismo en la Rusia soviética que privilegiaba el sector rural y que mostraba, por tanto, una mayor comprensión del problema campesino. Es también Bujarin quien elabora el concepto estratégico del asedio de las "ciudadelas" del capitalismo por el "campo" mundial de los países dependientes y colonizados, concepto que, como hemos tratado de ver, estaba en proceso de maduración en el Marx de los últimos años.

A partir de lo aquí expuesto, resulta claro el papel desempeñado por el viraje estratégico dado por Marx a partir del análisis del "caso irlandés". Un papel de indudable importancia teórica y política, en la medida en que significó una extensión al conjunto de las capas proletarizadas del mundo del concepto restrictivo de "proletariado industrial" como único soporte de las transformaciones sociales en un sentido socialista. La visión de un desarrollo desigual y no uniforme del capitalismo analizada en el plano económico, aunque motivada en gran parte por la desconfianza creciente respecto de las capacidades revolucionarias del proletariado inglés y, por extensión, europeo, conduce a Marx a prestar una atención siempre mayor hacia los países periféricos, en los que preveía fuertes confrontaciones de clases en la crisis que veía madurar en los años setenta.[15] Esto ex-

[15] Es sin duda este cambio de perspectiva, al que no fue ajeno la quiebra de las ilusiones despertadas por la Comuna de París, lo que impulsó parti-

plica en gran parte sus lecturas cada vez más asiduas sobre el mundo campesino y la comuna rural y sobre las posibilidades de que el movimiento social encontrara formas de tránsito al socialismo que evitaran el camino capitalista "occidental". Todo lo cual implicaba un avance en el sistema teórico en el sentido de incorporar los efectos que tuvo sobre el propio capitalismo la constitución del mercado mundial, categoría que, como ya sabemos, Marx deja metodológicamente de lado aunque mantiene el propósito (por lo menos hasta 1857, y no podemos precisar si también más adelante) de poder darle un tratamiento especial. Es en relación con todos estos problemas y con las dificultades para la teoría que éstos conllevan como resultaría quizá más productivo un intento de respuesta mejor meditada sobre el porqué de la inconclusión de una obra teórica a la que Marx dedicó toda su vida.

Convertida de hecho por el propio autor en una obra abierta, múltiple de sentidos, *El capital* sirvió, no obstante, en la lectura hecha por el movimiento socialista, como fundamentación teórica de una visión teleológica de la evolución de las sociedades, a partir de la cual cada una emergía de la anterior siguiendo un esquema unilineal que desembocaba en el triunfo inexorable del socialismo. Y por ello una obra que era concebida por Marx como el mayor golpe teórico contra la burguesía y del cual jamás podría recuperarse se convirtió en los países atrasados en el libro de los burgueses, es decir, en el fundamento más sólido para la aceptación de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró concretamente en Europa occidental. La contradictoria dialéctica de la vida real entraba así en la teoría bajo la forma castrada de una filosofía de la historia

---

cularmente a Marx, y en menor medida y con un sesgo distinto a Engels, a prestar una atención cada vez más preferente al estudio de las comunidades agrarias y primitivas. Véase sobre el particular, "Nota IV" del "Apéndice".

que facilitaba la conversión de la carga disruptiva de los movimientos revolucionarios en elementos para la autorregulación del propio sistema capitalista. Es por esto que el supuesto "eurocentrismo" de Marx debía ser convertido necesariamente en una verdad aceptada y aceptable. Lo cual torna por tanto explicable el hecho paradójico de que toda una parte de la herencia marxiana haya sido menospreciada como meros escritos de circunstancias, sin valor teórico alguno. Resultaría interesante al respecto analizar las interpretaciones dadas a lo afirmado por Marx en el prólogo a la primera edición de *El capital,* en el sentido de que Inglaterra es el espejo en que se refleja el futuro de todos los pueblos, acompañada de la frase latina con que la refuerza: *¡De te fabula narratur!,* y compararlas con el rechazo a la recurrencia de analogías históricas explicitado en su borrador de carta a Vera Zasúlich. Una perspectiva crítica como la que planteamos presupone necesariamente una relectura global de toda la obra marxiana que, al evitar los fáciles recursos de la justificación "epocal" y de la limitación "eurocéntrica", nos permita establecer en los mismos textos los momentos de continuidad y de ruptura, la recíproca relación entre teoría e historia, entre análisis morfológico y nivel de1 movimiento de clase. Es posible pensar que el Marx que emergería de esta operación analítica estaría bastante lejos de la imagen estereotipada y "cientificista" a que nos ha habituado el marxismo oficial.

V. PRESUPUESTOS TEÓRICOS Y POLÍTICOS DE LA "AUTONOMÍA" NACIONAL

PERO UNA VEZ CUESTIONADAS las coartadas "eurocéntricas" como fundantes de la oclusión marxiana de la realidad de América Latina, el problema se nos vuelve a plantear, y esta vez en forma más clara y liberada de excrecencias extrañas. Porque si aceptamos que la perspectiva de análisis de Marx era sumamente rica en la consideración de los fenómenos del mundo no capitalista, y si admitimos que su conocimiento de nuestra región fue mayor del que habitualmente se le reconoce, la pregunta sigue siendo ¿por qué Marx no aplicó al examen de la realidad latinoamericana una serie de observaciones extraídas del análisis de otras sociedades aproximables a las nuestras por su denominador común de "atrasadas" con respecto al capitalismo europeo, no obstante poseer un conocimiento adecuado para hacerlo o disponer fácilmente de la posibilidad de completarlo? Aunque la pregunta podría formularse mejor del siguiente modo para que aparezca claramente explicitada su razón de ser: ¿cómo es posible que Marx soslayara explícita o implícitamente la realidad latinoamericana, si la perspectiva de análisis en que se fue ubicando lo arrastraba forzosamente a toparse con una de las piezas fundamentales del sistema económico y político instituido por Inglaterra? ¿Hasta qué punto lo que aparece como una sorprendente incomprensión responde en realidad a una tensión política subyacente cuyas razones vale la pena investigar? En otras palabras, lo que nos interesa es indagar cuáles fueron los obstáculos subjetivos, pero como veremos también objetivos, que le impidieron ver algo que *necesariamente debía ver.*

Trataremos de esbozar una respuesta razonada a la interrogante planteada, apoyándonos para esto en algunas hipótesis de trabajo cuyo desarrollo total requeriría, no obstante, de una minuciosa labor documental, analítica y crítica aún ausente. Pero el simple hecho de que las hipótesis planteadas puedan ser consideradas como legítimas, pertinentes o no arbitrarias nos permitirá evidenciar tensiones internas de la reflexión marxiana derivadas, en nuestra opinión, de la dificultad para abandonar por completo la herencia filosófica hegeliana. La presencia residual de esta herencia en el cuerpo mismo de las concepciones sobre el problema nacional, mantenida hasta cierto punto por el efecto conservador que tuvo un lenguaje aún no suficientemente renovado, le hizo proyectar sobre América Latina un razonamiento analítico por analogía, semejante al que en forma explícita habrá de rechazar para el caso de Rusia y los países asiáticos. Todo lo cual, a su vez, nos permitirá explicar el hecho singular de que la presencia en Marx de un razonamiento tal deba ser "deducida" como fundante de una ausencia en lugar de evidenciarse claramente en un examen positivo del problema.

Es verdad que entre una y otra reflexión median años de distancia, años en los que las vicisitudes políticas y los avances teóricos han ampliado considerablemente la perspectiva marxiana, pero el hecho mismo de que ciertos términos nunca fundados teóricamente, como el binomio hegeliano de "naciones históricas" y "naciones sin historia", hayan admitido en Marx y en Engels diversas connotaciones no sólo con referencia a épocas sino también a regiones distintas, y que frente a algunas de éstas se mantuvieran posiciones y juicios de valor abandonados en otras, denota la fuerte implicancia *política* antes que *ideológica* de tales términos. Pero lo que también nos interesa destacar es que la ambigüedad y contradictoriedad de tales conceptos acompañarán su incorporación al cuerpo teórico "marxista" constituido por el pen-

samiento de la II Internacional. Por lo que resulta correcto señalar que una percepción fragmentaria del concepto de "naciones sin historia" favorecerá en amplios sectores de la II Internacional, y en particular entre los revisionistas, "su desviación hacia una interpretación socialdarwinista del fenómeno nacional ya presente en filigrana en Engels".[1]

[1] George Haupt y Claudie Weill, "L'eredità di Marx ed Engels e la questione nazionale", en *Studi storici,* Roma, año XV, núm. 2, p. 290 [trad. esp.: *Marx y Engels frente al problema de las naciones,* Barcelona, Fontamara, 1978]. Sobre el tema de las naciones "sin historia" en Marx y en Engels, es de suma utilidad consultar especialmente el revelador trabajo de Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia". La cuestión de las nacionalidades en la revolución de 1848-1849 a la luz de la Nueva Gaceta Renana,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 88), 1980, particularmente el apartado IV de la segunda parte. En un sentido distinto del que adquirió en las corrientes democráticas y socialistas comprometidas en las revoluciones europeas de 1848-1849, el concepto de naciones "sin historia" está claramente presente en la obra "clásica" del socialismo de preguerra sobre el problema nacional, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia,* de Otto Bauer (México, Siglo XXI, 1979). Para Bauer, nación "sin historia" no hace referencia a ninguna incapacidad estructural de país alguno. Significa apenas una situación particular de pueblos que, al entrar en una determinada fase, por haber sido decapitada su clase dirigente en una etapa anterior no pudieron conocer en adelante una historia y un desarrollo cultural propios, mientras que el conjunto o algunos de los pueblos que los rodeaban avanzaban en otra dirección. Para Bauer, además, lo que estaba ocurriendo a comienzos de siglo –la primera edición de su obra es de 1907– con ciertas nacionalidades eslavas, y en particular con los checos, mostraba cómo el desarrollo del capitalismo y la conformación del Estado moderno derivado de aquél eran capaces de inducir "la propagación de la comunidad cultural, desligando a las masas de las ataduras de una tradición omnipotente" y de convocarlas "a colaborar en la transformación de la cultura nacional", aclarando finalmente que este hecho significaba "el despertar de las naciones sin historia" (*op. cit.,* p. 215). [El ensayo de George Haupt y Claudie Weill, "Marx y Engels frente al problema de las naciones", fue traducido al español e incorporado como introducción a algunos trabajos de Marx y Engels referidos a diversas configuraciones nacionales: Alemania, Rusia, Polonia, los pueblos sudeslavos y Turquía. Véase Karl Marx y Friedrich Engels, *La cuestión nacional y la formación de los Estados,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 69), 1980.]

La primera hipótesis, por lo tanto, se refiere al peso que pudo haber tenido en la consideración marxiana del "caso latinoamericano" la herencia filosófica de Hegel que, como es sabido, no asignaba a América ningún lugar autónomo en la historia universal del espíritu humano. Como acabamos de indicar, es indudable que, en una primera etapa de su pensamiento, Marx tendió a ver las realidades no europeas con lentes hegelianas. Resulta indiscutible que Asia penetró en Marx filtrada por la lectura de la amplia sección que Hegel dedica al "mundo oriental" en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* sección que, debemos recordar, resumía *filosóficamente* el amplio debate que en el plano *político* y *económico* había comprometido al pensamiento europeo, particularmente inglés y francés. Mientras algunos autores del siglo XVIII proyectaron en China un modelo de sociedad contrapuesto a las laceraciones propias de los Estados absolutistas en descomposición, Hegel veía tipificado en ella un fenómeno estacionario y fijo, que permanecía fuera de la historia universal. Es esta idea la que Marx retoma, aunque poniendo el acento más bien en la oposición entre el "estancamiento oriental" y el avance ininterrumpido de la sociedad burguesa occidental. En las consideraciones marxianas, la potencialidad transformadora de esta última estaba expresando el hecho nuevo de la emergencia en la historia del primer modo de producción que es llevado por su propio impulso a enlazar la totalidad del mundo en una trama extendida de relaciones de producción. La constitución de la "historia universal" aparece así como un "producto", un resultado de la universalización de las relaciones capitalistas. Como indica Marx,

> cuanto más se extienden […] los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más se destruye el primitivo encerramiento de las diferentes nacionalidades por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la divi-

> sión del trabajo que ello hace surgir por vía espontánea entre las diversas naciones, tanto más la historia se convierte en historia universal. [...] De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable [...] [resultado de un] poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial.*[2]

> La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad [...] ha aumentado enormemente la población de las ciudades [...] sustrayendo una gran parte de la población al *idiotismo de la vida rural.* Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, *ha subordinado los países bárbaros* o *semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente al Occidente.*[3]

De manera forzada, y a través del pillaje, la explotación y las guerras coloniales, multiplicidad de pueblos, de nacionalidades y de Estados independientes fueron violentamente arrojados por el capitalismo al nuevo escenario de la historia universal por él creada. Con lo cual la problemática del estancamiento de las sociedades orientales –noción de hecho englobadora de toda la realidad externa a la Europa occidental– pasaba a situarse, tanto teórica como prácticamente, en el interior del campo más amplio del debate sobre las posibilidades de promoción de todas estas socieda-

[2] Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana,* cap. I, "Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista", en *Obras escogidas en tres tomos,* t. I, Moscú, Progreso, 1973, p. 36.

[3] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista,* en *Obras escogidas..., op. cit.,* t. I, p. 115 (las cursivas me pertenecen).

des o naciones caracterizadas como "sin historia" al rango de las naciones vitales, esto es, capaces de participar del desarrollo histórico, de constituir Estados autónomos o de contar con las fuerzas suficientes como para conquistar en el futuro su independencia nacional. Y es en torno a este problema que aparecen nítidamente perfiladas la ambigüedad y la contradictoriedad de la utilización hecha por Marx y Engels de la categoría hegeliana. Porque sus análisis de las luchas nacionales de los pueblos sudeslavos antes y después de la revolución de 1848, o sobre la posibilidad de "regeneración" de los turcos musulmanes a partir de la guerra ruso-turca de 1877-1878, o sobre China y la India, muestran la tendencia de ambos a considerar la cuestión de las naciones históricas y de las naciones a-históricas como parte de un conjunto más amplio de problemas en el cual el hecho nacional está en estricta relación con el grado de desarrollo histórico de los diversos pueblos y con las perspectivas de la revolución europea. De allí que las categorías hegelianas expresaran más bien la permanencia de un inadecuado lenguaje "cuarentiochesco" en la definición de fenómenos irreductibles a conceptos que estaban *políticamente* superados. Pretender darles un significado propio más allá del metafórico conlleva el peligro de sustituir la consideración de las posiciones concretas asumidas por Marx y Engels por la aplicación a los hechos de un esquema analítico considerado apriorísticamente como válido.

Es cierto que tales conceptos indican la presencia en Marx, y, como veremos, en bastante mayor medida en Engels, de prejuicios originados en su propia formación ideológica y cultural, y luego reafirmados en un terreno histórico político determinado; como tales, no pueden por ello dejar de influir sobre las concepciones teóricas y las actitudes políticas futuras. Pero sólo constituyen las premisas de un modo de proceder que necesariamente las desborda, por el propio requerimiento del marxismo de incorporar la his-

toria y la política como elementos fuertemente condicionadores de la reestructuración del campo analítico. La ambigüedad conceptual expresa, por tanto, el efecto de los cortes que la realidad introduce reiteradamente en una tradición teórica que, a causa de esto, no puede en modo alguno ser considerada de manera unívoca. Lo cual, a su vez, explica suficientemente la pluralidad de significaciones con que el concepto de "pueblos sin historia" recorre toda la historia del marxismo. Como indican Haupt y Weill en su admirable trabajo sobre el tema de la cuestión nacional y la herencia de Marx y Engels, el término de "pueblos sin historia" puede implicar la condena irreversible de ciertas nacionalidades en el escenario histórico en favor de naciones cuya importancia europea y cuya vitalidad han sido probadas. Pero, si se inserta en el ámbito de los interrogantes sobre la posibilidad de acceso de naciones sin historia al devenir histórico, se convierte en el reflejo de la dinámica del movimiento histórico y no en la fijación de una dicotomía.

> El término [...] se usa en esta acepción más bien para designar un matiz o un modo específico de existencia histórica, una cierta etapa de la historia –que se perpetúa en el movimiento debido al peso gravoso de las estructuras atrasadas– susceptible de ser sólo realidad transitoria, y por lo tanto de desaparecer en el curso de las conmociones o de las transformaciones futuras. Desde entonces, la nación no es la negación del postulado metodológico fundamental del marxismo –captar los fenómenos sociales en su historicidad– sino su trasposición y su adaptación. Juicio de hecho y elemento de explicación, dicho término trasciende la coyuntura en la historia universal en el momento mismo en que se muestra útil para la inserción del fenómeno nacional en un proceso económico-social de largo término. De este uso limitativo de la noción ambigua de "pueblos sin historia", siempre asociada al concepto bien definido de "opresión" y de emancipación nacional, derivan las

> implicaciones para la práctica: no existe una valla para delimitar y distinguir mecánicamente las naciones maduras para la independencia de las que no son vitales, del mismo modo que no hay un criterio fijo, un principio general de nacionalidad, que pueda aplicarse a todas las naciones en cualquier circunstancia dada. La cuestión nacional debe ser medida en relación con el grado de desarrollo histórico de las diversas naciones, y en relación con el contexto a partir del cual aquélla se inserta en la perspectiva de una futura relación.[4]

Si en una primera etapa de su pensamiento Marx y Engels compartieron las profundas simpatías por todas las nacionalidades oprimidas europeas que caracterizaron a las corrientes radicales y democráticas hegemonizadoras de las luchas nacionales culminadas en la revolución de 1848, desde la década del cincuenta en adelante, sus posiciones muestran una tendencia siempre mayor al rechazo de una actitud acrítica, fundada en meras razones de solidaridad continental, frente a los movimientos de emancipación nacional. Engels recuerda, en su carta a Bernstein del 22-25 de febrero de 1882, cómo "todos nosotros pasamos a tomarles tales simpatías a todas las nacionalidades 'oprimidas' en la medida en que acabábamos de atravesar por el liberalismo o el radicalismo, y yo sé cuánto tiempo y estudio me costó desprenderme de ellas, y esto a fondo".[5]

[4] George Haupt y Claudie Weill, *op. cit.*, pp. 295 y 296.

[5] *Die Briefe von Fr. Engels an Ed. Bernstein* [Correspondencia de Friedrich Engels con Eduard Bernstein], Berlín, Dietz, 1925, p. 55. Rosdolsky a su vez advierte que, frente a las posturas liberales o radicales que trataban los problemas nacionales desde la óptica de la justicia abstracta, la concepción hegeliana de los "espíritus del pueblo" representaba el primer intento de dominar espiritualmente, no obstante la arbitrariedad metafísica, el aparente caos de los sucesos históricos y de comprender la historia humana como un proceso evolutivo sujeto a leyes. En tal sentido, el "asentimentalismo" hegeliano mostraba su superioridad con respecto al liberalismo trivial de un Mazzini. No es casual, entonces, que esa concepción

Vale la pena recordar también que este proceso de cambio de las posiciones de Marx y de Engels se corresponde con una modificación de la realidad porque precisamente por esos años los movimientos nacionales europeos pusieron de relieve su profunda ambigüedad y la posibilidad de ser recuperables por las fuerzas reaccionarias.[6] Para Marx y Engels ya no se trata tanto de afirmar el derecho al desarrollo histó-

---

tuviera tanto peso y perdurara tanto tiempo en un movimiento que, como el socialista, fundaba su existencia en la racionalidad de los procesos históricos. Citando a Lassalle, Rosdolsky muestra también cuán apropiada resulta dicha concepción hegeliana a la política imperialista de fines de siglo. ¿Quién, sino Hegel, está presente en la frase con la que Engels concluye su carta a Danielson argumentando la inevitabilidad del capitalismo en Rusia: "¡Que los destinos se cumplan!"? La relación entre la fórmula hegeliana del "espíritu del pueblo" y la engelsiana del "destino histórico" aparece aquí trasparente, mostrándonos los errores a los que puede conducir el pensamiento metafórico. Como recuerda Nisbet, si bien el pensamiento humano no puede prescindir de la metáfora, ésta se torna sumamente peligrosa cuando, "desde una visión encapsuladora e icónica de algo distante y no cognoscible en los términos normales del análisis, se comienzan a extraer corolarios cuyo significado es cada vez más literal y empírico. […] Querer construir afirmaciones rigurosas que tengan el carácter de análisis científico a partir de una metáfora, cambiando los atributos de la analogía por los atributos de la realidad, puede constituir, como nos enseña la historia y la ciencia, un grave límite y puede conducir a serias distorsiones" (Robert A. Nisbet, *Storie e cambiamento sociale,* Milán, ISEDI, 1977, p. 9). Convendría razonar desde esta perspectiva las graves distorsiones operadas sobre el pensamiento marxiano por la elevación al rango de "científicas" de las metáforas "infraestructura" y "superestructura" utilizadas por Marx. Véase las referencias que incluimos en la nota 1 del capítulo VII.

[6] "Desde esta perspectiva […] los movimientos nacionales revelan su ambigüedad profunda y los cambios operados en su concepción y en sus intenciones. Independientemente de Marx, historiadores como Hans Kohn, autoridades en la materia, admiten que en la segunda mitad del siglo XIX aquellos movimientos nacionales de los eslavos meridionales 'dejaron de ser considerados como movimientos democráticos revolucionarios y se convirtieron hasta cierto punto en conservadores y reaccionarios'" (George Haupt y Claudie Weill, *op. cit.,* p. 294). La cita de Kohn está tomada de su ponencia al XII Congreso internacional de ciencias históricas, titulada "Nationalism and Internationalism in the nineteenth and twentieth Centuries" (en *Rapports, I. Grands Themes,* Viena, 1965, pp. 191-240).

rico que tiene todo pueblo como de ver hasta qué punto la afirmación de tal derecho está o no en contradicción con los objetivos revolucionarios. El rechazo de una actitud puramente sentimental se funda ahora sobre un postulado teórico y político preciso, cual es el del reconocimiento de la *historicidad* de los conceptos de opresión y de emancipación.

Como indican Haupt y Weill,

> no se trata de abstracciones situadas fuera del tiempo y del contexto o de categorías antinómicas sino de nociones que cubren realidades históricas diversas e inestables. La emancipación nacional cuenta más por sus consecuencias que por sí misma. Ni las formas de lucha, como la insurrección, ni los objetivos que se intentan alcanzar son criterios de juicio; puesto que puede ocurrir que haya una sincronía perfecta entre la batalla de emancipación realizada con medios revolucionarios y los objetivos perseguidos que sirven a los intereses de la reacción. La importancia no reside por tanto exclusivamente en la fuerza motriz y hegemónica de estos movimientos, sino en el papel histórico que ellos desempeñan.[7]

[7] George Haupt y Claudie Weill, *op. cit.,* p. 300. Debe recordarse que la reflexión marxiana sobre el problema nacional está situada en una etapa de la sociedad europea en que la tendencia hacia la constitución de los modernos Estados territoriales era inconstrastable. Hoy sabemos hasta qué punto la constitución de los Estados-nación fue un factor de decisiva importancia en la formación del sistema capitalista mundial. La interdependencia de las naciones constituidas como unidades globales facilitaba las condiciones internas y externas para el crecimiento global del capitalismo. Como señala Immanuel Wallerstein (*El moderno sistema mundial,* México, Siglo XXI, 1979), el capitalismo mundial consistía esencialmente en un conjunto de flujos económicos entre las economías nacionales desarrolladas. Aunque en muchos otros aspectos Marx estaba muy lejos de ser un nacionalista, "aceptó el papel histórico de un cierto número de esas economías nacionales basadas en el Estado-nación, creencia por otra parte generalizada en el siglo XIX" (Eric J. Hobsbawm, "Marxismo, nacionalismo e independentismo", en *Zona Abierta,* núm. 19, Madrid, 1979, p. 90). Como había ya señalado Solomon Bloom en su precursor trabajo sobre el problema nacional en el pensa-

La vitalidad política de una nación "sin historia" no puede consistir solamente en su capacidad de expresar sentimientos nacionales y de constituirse en Estado independiente sino también, y fundamentalmente, en la necesidad de basar todo el proceso en una acción de "regeneración social" capaz de destruir el ordenamiento sobre el cual se asienta la dominación colonial de las grandes potencias, fragmentando de tal manera el poder capitalista mundial. El razonamiento contiene implícitos dos supuestos sobre los que se asienta la posibilidad de unidad teórica y política del momento "nacional" y del momento "social": una teoría del progreso social y la arraigada creencia en la proximidad de una revolución europea semejante a la anteriormente derrotada en 1848. Lo cual explica por qué la lucha nacional debía estar subordinada a un objetivo que era siempre y en todas partes el mismo: la lucha del proletariado por la liberación de todos los oprimidos. Estos dos supuestos eran a su vez admisibles sólo a condición de exceptuar del análisis el postulado esencial de todo el edificio: el reconocimiento de la *universalidad del proletariado* en cuanto que realidad fundante del sistema teórico marxiano expuesto en *El capital*. En este reconocimiento se instala, sin duda, el nudo problemático y el origen

---

miento marxiano (*El mundo de las naciones,* México, Siglo XXI, 1975) y recuerda ahora Hobsbawm, la razón de ser de ese tipo de Estado-nación "no era nacionalista en el sentido actual, en tanto que no se planteaba –sin más– un mundo de Estado-nación al margen de su tamaño y recursos, sino que hacía sólo referencia a Estados 'viables' de dimensiones medias o grandes". De ahí que la esencia de los movimientos nacionalistas del siglo XIX no residía tanto en la reivindicación *per se* de un principio abstracto como en la tentativa de construir Estados "viables", por lo que se tendía a la "unificación" y se desconfiaba del "separatismo"; "aunque esto quedara en parte ocultado por el hecho de que la mayor parte de los movimientos nacionales tendiera asimismo a romper uno o más de los obsoletos imperios de Austria, Turquía y Rusia que aún sobrevivían" (*op. cit.,* pp. 90 y 91). Sobre la ambigüedad de la temática nacional señalada por Haupt y Weill, ambigüedad exacerbada de manera extrema en la etapa actual, el artículo de Hobsbawm que estamos glosando constituye una excelente puesta al día.

de las contradicciones y de las continuas oscilaciones del movimiento socialista en la consideración del hecho nacional. En la propia teoría, porque mostraba una incomprensión metodológica destinada a tener graves consecuencias sobre la capacidad analítica del marxismo para dar cuenta de las características que asumía el proceso de desarrollo capitalista no sólo en Europa sino también en el mundo. En los hechos, porque partir de la presencia *política* del proletariado como clase universal implica necesariamente un reduccionismo economicista que supedita la multiplicidad de las luchas sociales a los objetivos de proletariados *particulares*. Del mismo modo que la burguesía, el proletariado sólo *conceptualmente* existía como clase universal; en la realidad únicamente podía existir como un agregado de grupos sociales determinados por el Estado nacional o por el conjunto étnico lingüístico y cultural al que pertenecía en el interior de los Estados multinacionales. E inevitablemente la política en términos de Estado implicaba la política en términos de nación. El hecho de que esta circunstancia no fuera reconocida en la teoría ni, por tanto, suficientemente en la práctica debía provocar forzosamente en el interior del movimiento socialista una brecha siempre más profunda entre un internacionalismo formal y un nacionalismo real. De ahí que la "universalidad" del proletariado se tradujera siempre en la admisión consciente o inconsciente de determinados centros "nacionales" –precisamente en aquellos puntos de condensación de las energías revolucionarias de las masas trabajadoras– como sede del atributo universal de la clase. Una vez estará situada en Inglaterra, otra en Francia, después en Alemania y finalmente en Rusia. Es evidente que esta perspectiva de análisis está en Marx, pero lo que en él estaba siempre condicionado en gran medida por una acuciante preocupación por lo concreto, por una elaboración política en directa relación con la coyuntura, en el pensamiento de la II Internacional se convirtió en una concepción fuertemente

cristalizada, en una suerte de "filosofía de la historia" incapaz de dar cuenta del mundo real, pero a través de la cual se filtraba el más estrecho de los espíritus nacionales. De ahí que el derrumbe de 1914, cuando la Internacional socialista de los trabajadores se fragmenta en tantos pedazos como representaciones nacionales la constituían, sea un resultado no casual sino estrictamente necesario de una teoría y de una práctica política que detrás de la retórica "internacionalista" defendía los intereses particulares de cada proletariado nacional.[8] Cuando la idea del carácter progresivo del desarrollo capitalista y las esperanzas de una pronta revolución europea son abandonadas o relativizadas por Marx, se cuestiona también la identificación apriorística del sujeto revolucionario con el proletariado europeo occidental. Es por esto que nos resultará extremadamente difícil, por no decir imposible, encontrar en Marx formulaciones como las que obstinadamente tendieron a mantenerse en el trasfondo del razonamiento engelsiano sobre el "destino" nacional de algunos pueblos de Europa. Son estos elementos residuales, de corte histórico-filosófico hegeliano, los que volveremos a encontrar, nítidamente expuestos, en las cartas de Engels a Kautsky y a Bernstein de los años ochenta. Y aunque es indiscutible la resistencia de estos últimos a aceptar los argumentos defendidos por Engels acerca de los pueblos sudeslavos, no puede negarse que la noción de progreso histórico sobre la que se basaban era totalmente compartida y contribuyó a establecer los principios sobre los que se basó la política concreta de los socialistas europeos en general y de los socialdemócratas alemanes en particular. No está demás recordar las recomendaciones que Engels dirigía a la socialdemocracia alemana en la misma carta a Bernstein arriba citada, al sostener que se debía trabajar

[8] Sobre el particular, véase "Nota v" del "Apéndice".

por la liberación del proletariado de Europa occidental y todo el resto debe estar subordinado a este objetivo. Por más interesante que puedan ser los eslavos de los Balcanes, etc., ellos se pueden ir al diablo en el momento en que sus esfuerzos por liberarse entren en conflicto con el interés del proletariado. También los alsacianos son oprimidos, y me sentiría contento de que se liberasen. Pero si ellos *en la vigilia de una revolución seguramente próxima* provocaran una guerra entre Francia y Alemania, y desearan nuevamente agudizar las tensiones entre estos dos pueblos postergando así la revolución, entonces yo les diría: ¡Alto! ¡Ustedes deberán tener tanta paciencia como la que tiene el proletariado europeo! Si éste se libera, ustedes serán libres. Pero hasta entonces no toleraremos que ustedes pongan piedras en el camino del proletariado en lucha. Y del mismo modo con los eslavos.[9]

[9] Véase *Eduard Bernstein Briefwechesel mit Friedrich Engels* [Correspondencia de Eduard Bernstein con Friedrich Engels], Assen, hgs. von Helmut Hirsch, 1970, pp. 81 y 82, citado por George Haupt y Claudie Weill, *op. cit.*, p. 310 (las cursivas me pertenecen). En el mismo sentido, el 2 de febrero de 1882, Engels escribe lo siguiente a Kautsky: "Ahora usted podría preguntarme si tengo siquiera alguna simpatía por los pequeños pueblos y escombros de pueblos eslavos desmenuzados a partir de las tres cuñas insertadas en la eslavidad: la alemana, la magiar y la turca. De hecho, horriblemente poca. El grito checoslovaco de 'socorro ¡Dios! ¿Ya no hay nadie en la Tierra que haga justicia a los eslavos?' es respondido desde San Petersburgo, y todo el movimiento nacional checo se afana por que el zar les haga justicia. Así ocurre también con los demás: serbios, búlgaros, eslovenos y rutenos galitzianos (al menos en parte). Pero no podemos interceder por estas metas. Sólo cuando debido al desmoronamiento del zarismo los empeños nacionales de estos pigmeos étnicos se liberen del entrevero con las tendencias eslavistas de dominación mundial, sólo entonces podremos permitir que sean libres; y estoy seguro de que seis meses de independencia bastaría a la mayoría de los eslavos austrohúngaros para llevarlos al punto de suplicar su reasimilación. Pero en ningún caso se concederá a esos pueblitos el derecho que ahora se adjudican en Serbia, Bulgaria y Rutenia oriental: *el de impedir el tendido de la red ferroviaria europea hasta Constantinopla".* (Karl Kautsky, *Friedrich Engels' Briefwechsel mit Karl Kautsky* [Correspondencia de Friedrich Engels con Karl Kautsky], hgs. von Benedikt Kautsky, Viena, Danubia-Verlag, 1955, pp. 52 y 53; las cursivas me perte-

Con el telón de fondo de la perspectiva de una revolución semejante a la que se vislumbraba antes de 1848, Engels vuelve al final de sus días a reafirmar las posiciones por él sustentadas en la *Nueva Gaceta Renana* y en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*. Pero lo que nos interesa a nosotros mostrar es que esta perspectiva de análisis, en base a la cual se formó el movimiento socialista europeo, había sido ya cuestionada por Marx cuando a partir del examen de la cuestión irlandesa estableció de hecho la discontinuidad y la desigualdad histórica como una característica propia del desarrollo capitalista. A partir de este cuestionamiento quedan afectados los supuestos básicos y el propio postulado de la universalidad "proletaria" como matriz analítica para el examen de las formaciones nacionales, por cuanto se descree de la racionalidad del proceso histórico capitalista concebido como una "totalidad". Por lo que resulta también seriamente quebrantada la idea de un epicentro de la revolución dador de sentido al conjunto del movimiento social de liberación de los explotados, el cual, por consiguiente, comienza a ser percibido y revalorizado desde la positividad de su posición excéntrica al proletariado europeo occidental. No podemos afirmar que Marx extrajo de una manera clara y explícita las consecuencias de su razonamiento sobre su sistema teórico, pero hay suficientes elementos para pensar que es un razonamiento semejante el que subyace y fundamenta el descentramiento marxiano del modelo "proletario-occidental" de la revolución. De otro modo no se podrían entender sus textos sobre Irlanda, sus sorprendentes afirmaciones sobre las potencialidades latentes en el pueblo turco, el camino particular vislumbrado

---

nece). Juicio que era compartido por Kautsky en lo que se refiere a los checos, nacionalidad a la que todavía en 1887 consideraba "irremisiblemente perdida" *(Die Neue Zeit,* 1887, p. 447). Véase al respecto el trabajo ya citado de Roman Rosdolsky.

para la revolución rusa y la reivindicación de la primacía del hecho nacional para el caso de Polonia, de cuya lucha llega a manifestar lo siguiente en 1875: "En la medida en que un pueblo *vital* es aplastado por un conquistador externo, utiliza obligatoriamente todas sus fuerzas, todos sus esfuerzos, toda su energía contra el enemigo exterior; su vida interna queda paralizada, y se vuelve incapaz de luchar por su emancipación social".[10] Si para Marx la unidad teórico-analítica del sujeto "proletariado" no puede ser confundida con el proletariado "concreto" de las distintas naciones de Europa occidental, si sus atributos no pueden ser transformados teoricistamente en atributos de la multiplicidad de determinaciones de las fuerzas sociales revolucionarias, si es el concepto fundamental de una matriz teórica a partir de la cual puede ser explicado el modo de producción burgués y la posibilidad de su transformación, entre dicha matriz y la realidad media una distancia que Marx se esforzó por recorrer en su elaboración teórica y en su práctica política. Es lógico, por tanto, que se haya manifestado en él permanentemente –aunque con mucha mayor claridad desde 1864 en adelante– el rechazo a todo tipo de generalización que condujera a incluir sin los suficientes recaudos teóricos y políticos la dinámica nacional en la teoría de la revolución. Todo lo cual permite afirmar la presencia en sus análisis de un reconocimiento –no siempre explícito, claro está– de la "autonomía" del campo nacional, desde la cual, *y sólo desde la cual,* puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos, o, dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases. Pero la condición ineludible, y no es casual que reitere la palabra en el discurso sobre Polonia que aca-

[10] Karl Marx, "Für Polen", en *Marx-Engels Werke,* t. 18, Leipzig, Dietz, 1961, p. 574.

bamos de citar, es la de que el pueblo que lucha "sea vital", o sea que demuestre voluntad de lucha por la conquista de su propio destino, que pugne por ser una "nación histórica". Es precisamente la presencia de esta potencialidad de iniciativa histórica la que Marx descubre en las luchas nacionales que analiza y define con toda la fuerza de su reflexión crítica y de su pasión revolucionaria. Su atención no está puesta en cómo el capitalismo empuja irremisiblemente a todos los pueblos a una historia universal de la que es único y tiránico fautor, sino en la individualización de aquellos elementos que en el interior de cada pueblo pueden impedir que la situación colonial se mantenga o que se convierta en una nación dominada. Podría pensarse que, al colocar como supuesto de la lucha nacional la presencia previa de "vitalidad nacional", Marx incurrió en el mismo tipo de equívocos idealistas en que Engels incurría con frecuencia al negar virtualidad nacional a los "residuos de pueblos" aplastados por las grandes naciones europeas. Pero esto constituye una falsa analogía por cuanto el problema no reside en admitir *hic et nunc* un futuro nacional a todo pueblo oprimido, sino en si se lo condena para siempre al ocaso en virtud de consideraciones históricas basadas en conceptos de corte hegeliano como el de "espíritu del pueblo", sin que importe mucho el hecho de que este esencialismo idealista se disfrace con el ropaje de la necesidad de "impulsar el desarrollo social". Resulta sorprendente comprobar que todas aquellas "ruinas de pueblos" que Engels condenaba en 1849 a su inexorable extinción son precisamente las que hoy protagonizan en Europa las luchas más enérgicas y de masa por su independencia nacional: nos referimos a los escoceses, galeses, bretones, vascos, etcétera.[11]

[11] "No hay ningún país europeo –escribe Engels– que no posea en cualquier rincón una o varias *ruinas de pueblos,* residuos de una anterior población contenida y sojuzgada por la nación que más tarde se convirtió en

Podríamos resumir lo antedicho afirmando que los residuos "eurocentristas" quedan de hecho superados en Marx cuando evita identificar con el desarrollo capitalista y la

---

portadora del desarrollo histórico. Esos restos de una nación implacablemente pisoteada por la marcha de la historia, como dice Hegel, esos desechos de pueblos, *se convierten cada vez, y siguen siéndolo hasta su total exterminación o desnacionalización, en portadores fanáticos de la contrarrevolución, así como toda su existencia en general ya es una protesta contra una gran revolución histórica.* [...] Que este desecho étnico, asimismo sumamente confuso, sólo vea su salvación en la reversión de todo el movimiento europeo, que para él no tendría que ir de oeste a este (es decir del capitalismo europeo al "atraso" ruso), sino de este a oeste, y que el arma liberadora, el vínculo de la unidad, sea para él el *knut* ruso, es lo más natural del mundo" (Friedrich Engels, *Der demokratische Panslawismus* [El paneslavismo democrático], en *Aus dem literarischen Nachlass,* t. III, p. 241). El texto es revelador por la igualdad que Engels establece entre nacionalidad "en extinción" y "contrarrevolución", en la medida en que aquélla obstaculiza el despliegue de la "gran revolución histórica" expresada por el avance capitalista. La crítica de todo "particularismo", de todo "separatismo" como reaccionario y "antihistórico" en la medida que conspiraba contra la fusión de la humanidad europea en grandes unidades políticas y económicas, hacía recaer a Engels en las mismas concepciones de la escuela histórica del derecho ridiculizado por Marx. El hecho de que esta concepción se mantuviera hasta el final de sus días muestra la permanencia en él del esquema de la revolución centroeuropea tal como ocurrió en 1848. Al final de sus días, el acelerado crecimiento de la socialdemocracia alemana lo confirmó en su representación de la transformación socialista en Europa como derivada de una revolución esencialmente *alemana,* "que habría de resolver los mismos problemas y que tenía que contar con los mismos aliados (Hungría, Polonia) y también con los mismos enemigos (los eslavos ahistóricos respaldados por el zarismo)". Como señala agudamente Rosdolsky, "cuanto más cerca le parecía a Engels la ansiada convulsión socialista de la sociedad y cuanto más breve duración de vida estaba dispuesto a concederle el capitalismo, o sea *cuanto más sobreestimaba el ritmo del desarrollo histórico,* tanto más decididamente debía rechazar empeños de este tipo. ¡En este sentido, y *sólo* en éste, se atiene Engels a los 'resultados históricos'!". El hecho de que Marx comenzara a cuestionar desde los años sesenta la idea del inmovilismo reaccionario ruso, y que dejara por tanto de estar obnubilado por el peligro paneslavista, lo condujo a cuestionar las ideas compartidas con Engels en 1848 y hasta aun vislumbrar la posibilidad de una revolución rusa como desencadenadora de un proceso de ruptura del equilibrio europeo.

presencia de una clase obrera internacionalmente homogénea las condiciones de "liberación" de los pueblos dominados y, además, cuando no supedita ésta al comportamiento del proletariado europeo occidental. Por el contrario, Marx entrevé la posibilidad de que las luchas de estos pueblos quebranten la estabilidad del orden capitalista en el mundo y en la propia Europa. La calificación despectiva inicial acerca del "idiotismo de la vida rural" cede su lugar a una revalorización del papel del campesinado y de las estructuras comunales antecesoras de la capitalistización del suelo en Europa occidental, pero aún existente con fuerte vitalidad en la Europa sudoriental y en Rusia. Ideas éstas que son fácilmente individualizables en la diferente perspectiva con que Marx, distanciándose de Engels, analizó las luchas sociales en Rusia. Los presupuestos teóricos y políticos a partir de los cuales podía ser pensada la "autonomía" de la región latinoamericana existían entonces en el pensamiento marxiano, por lo que resulta erróneo creer que, si esta realidad no fue pensada como tal, todo se debió a las fuertes componentes "eurocéntricas" de este pensamiento.

VI. HEGEL DE NUEVO REDIVIVO

PERO AUN CUANDO RECHACEMOS por insuficientes o simplistas las explicaciones dadas respecto de la supuesta ceguera teórica y política de Marx, a la que definimos como "paradójica" puesto que admitimos que ya desde mediados de los años cincuenta estaba en posesión de los elementos fundamentales de una metodología cuya aplicación le permitió analizar con sorprendente agudeza los problemas más arduos de ciertas formaciones sociales "dependientes" o "atrasadas", en nuestra opinión la pregunta inicial sólo puede ser respondida si se abandona el plano abstracto en que ciertas nociones fueron situadas para reubicarlas en un círculo temático dentro del cual gira el fantasma de la irracionalidad o de la positividad en la historia. Las mismas explicaciones fallidas vuelven a emerger pero como elementos residuales, como aromas ideológicos que se cuelan por los poros del discurso político marxiano. De este modo, ensayaríamos una tentativa de respuesta que niegue lo que siempre estuvo ante nuestros ojos, que nos permita explicar lo conocido por lo que aún no lo es, lo existente por lo que permanece oculto, lo habitualmente teorizado como "eurocéntrico" por lo que sólo emerge como una paradoja histórica. Reconociendo que la indagación de Marx en este campo está fuertemente proyectada hacia la búsqueda de una legalidad histórica –derivada, más que de Hegel, de toda una tradición de pensamiento que se confunde con la línea dominante del pensamiento occidental–, intentaremos precisar las motivaciones que pudieron haber llevado a Marx a excluir a América Latina de su centro de interés a partir de un razonamiento semejante al que le permitió al-

canzar, frente a sus contemporáneos, una deslumbrante "modernidad" en la consideración de los países.

Permítasenos comenzar la dilucidación más específica de la problemática aceptando una afirmación de sentido común cual es la de que Marx ignoró nuestra realidad porque lo que no "veía" era el proceso histórico concreto de constitución de las naciones latinoamericanas, por lo que esa capacidad "nacional" que se sentía cada vez más proclive a reconocer a Irlanda, China, India, España, Rusia o la misma Turquía, no parecía estar dispuesto a admitirla en países como México, Argentina o Brasil, por ejemplo. No porque la negara explícitamente en la teoría, sino por la incapacidad de reconocerla en las luchas concretas de estos pueblos. Una vez cuestionada la idea fuertemente arraigada en la cultura europea, y de la que Hegel fue su expresión filosófica totalizadora, de un proceso de *repetición histórica* realizada por los pueblos rezagados respecto de las naciones avanzadas, la tarea que se imponía a Marx era la de analizar las características económicas, sociales y políticas del presente que permitía prever la realización nacional de los países sometidos por el capitalismo. La recurrencia a la historia de esos pueblos y al examen de la densidad y solidez de sus estructuras sociales era el camino obligado que debía recorrer Marx para anclar en las relaciones sociales de los hombres el fundamento "material" de su capacidad de devenir naciones. Un pueblo puede acceder a la historia sólo a condición de que exista una estructura económico-social que lo posibilite y una fuerza social capaz de hegemonizar todo el proceso. La presencia de estos rasgos era afirmada por Marx en los casos que analizaba.[1]

[1] Un ejemplo relevante de lo que estamos señalando se puede encontrar en el análisis que Marx hace de la revolución española. Sobre este tema, véase "Nota VI" del "Apéndice".

¿Pero dónde encontrar en América Latina el *fundamento real* de la lucha por la realización nacional? Si en la época de la reflexión marxiana América aparecía como un inmenso territorio *vacío,*[2] virtualmente capaz de absorber la sobrepoblación europea generada por el capitalismo, cuyos escasos pobladores autóctonos eran considerados como tribus sumidas aún en el estado natural del salvajismo y la incultura; si las repúblicas sudamericanas basaban exclusivamente su estructura social en la presencia ordenadora y despótica de un poder militar; si por lo que se refiere a sus elementos constitutivos básicos América no había cumplido por esa época su etapa de formación, América estaba instalada en un tiempo histórico cuyas determinaciones esenciales, autónomas, propias, sólo podían constituirse en el futuro. En tal sentido, Marx podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* afirmaba que cuanto acontecía en el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por tanto, el reflejo de una vida ajena. América debía aún separarse del suelo sobre el cual se había desarrollado hasta ese momento la historia universal, pero esto era únicamente una probabilidad cuyas condiciones de realización todavía no podían ser previstas. Si al concebir a América como país del porvenir Hegel se permitía dejarla fuera de su consideración, puesto que en la esfera de la historia la función de la filosofía es dar cuenta sólo de lo que ha sido y de lo que es, Marx, con mayor razón aún, podía excluirla de su campo de interés si no visualizaba claramente en ella las condiciones para su transformación, y las

[2] Acerca de la relación entre territorio "vacío" y posibilidad de construcción estatal, en América, siempre es útil retornar a las consideraciones hechas por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* comentadas en nuestra "Nota II" del "Apéndice".

posibilidades concretas de acceder al campo de la historia en virtud precisamente de esa transformación.

La formación de verdaderos Estados americanos pertenecía, por tanto, a un futuro del que nada podía decirse aún puesto que las condiciones de su producción no aparecían definibles en el presente. Ausentes sus determinaciones esenciales, América no podía ser otra cosa que la prolongación de Europa, su reflejo, aunque desbrozado de los obstáculos que oprimían al sentimiento y la cultura europeos: a lo sumo, y como anota Hegel, "un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa". Condenada a un presente abierto sólo a la perspectiva inmediata de una repetición del camino recorrido por Europa, América interesaba únicamente en su relación *externa* con Europa; era ésta la que se reconocía en aquélla, la que a través de ese singular espejo americano profundizaba el conocimiento de sí misma, de sus límites y virtualidades: "América" sólo existía en "Europa".

Es indudablemente ésta la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella, América Latina fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era *inaprehensible,* y en cuanto que tal, inexistente. Las transformaciones sociales –y el proceso de formación de las naciones latinoamericanas por supuesto que lo era, y de gran magnitud– presuponen siempre la presencia de un elemento pasivo de una "base material" que fija los límites de posibilidad de tales transformaciones. So pena de convertirse en una actividad abstracta de un mundo real inexistente, la teoría sólo puede realizarse como tal en la medida que supone la realización del proceso social del que ineludiblemente forma parte como su "forma" expresiva. Pero el mundo de las necesidades y demandas de los pueblos latinoamericanos, las constantes históricas y culturales que

pudieran explicar el hecho anómalo del larvado mantenimiento de una perspectiva continental al mismo tiempo que se emprendía la búsqueda de una identidad propia en una realización nacional fragmentadora de la unidad de la región, estos complicadísimos procesos de composiciones y descomposiciones ¿tenían una corporeidad tal, una densidad histórica y estructural de tal magnitud como para acceder al mundo de las categorías?, ¿podían ser capaces de permitir que en su magmático interior se pudiera abrir paso el fatigoso trabajo del concepto, la constante confrontación entre teoría y facticidad o hasta la formulación de una teoría "propia", "autónoma" que pudiesen explicarlos? Porque, como bien lo había señalado Hegel, no todo lo que existe por el mero hecho de existir es "real" y por tanto "racional". No es suficiente que el concepto pugne por alcanzar la realidad; es preciso que la misma realidad haya logrado un orden de regularidad tal que reclame sus propios conceptos. Aun cuando la estructura categorial no puede en modo alguno ser reducida a reflejo del movimiento real, desde el punto de vista del marxismo es innegable que el dominio lógico-estructural de una *forma* del proceso define la variedad y la complejidad de una fase histórica, sin por esto resolverla ni suprimirla. El cuestionamiento del historicismo por parte de Marx, y la consiguiente inversión del nexo entre pasado y presente, presupone necesariamente subordinar la propia historia al "tiempo histórico" de la formación social, lo cual implica a su vez construirla a partir del *carácter sistemático* del presente. Pero dicho presente sólo en la medida en que es sistematizable, es decir, sólo en la medida en que es "totalidad cumplida", permite desandar el camino y construir la "génesis" del proceso. (Como diría Marx, es la anatomía del hombre la que nos permite entender la del mono.) No era por tanto en la recurrencia al curso histórico donde Marx podía encontrar o, dicho de otro modo, "visualizar" el irreversible proceso de devenir naciones de los pue-

blos latinoamericanos. Pero si bien es cierto que la "tipicidad" –lo cual no es sino una manera de designar el carácter sistemático del proceso– adquirida por el movimiento de "construcción de las naciones", en cuanto que característica particular de la época de expansión capitalista, permitía hasta cierto punto situarse desde el *presente* europeo para leer el movimiento real latinoamericana, es también cierta la evidente incomparabilidad de procesos tan diferenciados como los que ocurrían en Europa o Asia respecto del surgimiento de las naciones en nuestro continente.

La ruptura del orden colonial español y portugués abrió el camino a una rápida fragmentación de la unidad territorial colonial y a la configuración de un agregado de Estados formalmente soberanos que ya a mediados del siglo XIX habían definido en gran parte sus fronteras nacionales. Sin embargo, resultaría imposible encontrar en este proceso de construcciones estatales algo idéntico o semejante a lo ocurrido en Europa, por ejemplo. La transformación de las nacionalidades en Estados-naciones soberanos, característica dominante del siglo XIX en Europa, suponía como sujeto de la transformación a grupos humanos definidos previamente como "nación", esto es definidos por una historia con la que se sentían identificados por una cultura común, por una idéntica composición étnica y, cada vez más, por una lengua que reconocían como propia. No siempre estos rasgos aparecieron en forma idéntica, pero el hecho es que la transformación más o menos rápida de las estructuras económicas y sociales europeas hace explotar como problemas de "nacionalidades" las diversidades históricas y culturales características del tejido social europeo. El renacimiento nacional y la lucha por la construcción de una nación independiente presuponía invariablemente un trabajo previo de recolección y redescubrimiento de una cultura popular que tenía en el campesinado su base de sustentación y en una relación inédita de

los intelectuales con las masas populares la posibilidad de su transformación en una fuerza histórica.[3]

El caso de América Latina ofrecía la singularidad de que, existiendo en parte, ninguna de las características distintivas del proceso europeo parecieron caracterizar al nuestro: ni la presencia de diferencias étnicas o lingüísticas que establecieran una brecha insuperable entre poder colonizador y élite colonizada –no es que tales diferencias no existieran sino que estaban de hecho marginadas en la medida en que las élites que hegemonizaron el tránsito a las formaciones estatales independientes provenían étnica y lingüísticamente del propio poder colonizador–,[4] ni la existencia de una cultura oral antepuesta a la alta cultura española o portuguesa, ni el recuerdo de una unidad nacional previa a la conquista que pudiera servir de cemento mítico constitutivo de la "idea nacional". Repito que de algún modo existieron, y en algunas regiones con bastante fuerza,

[3] El proceso europeo es, en realidad, bastante más complejo, contradictorio y polivalente que lo arriba expuesto. En primer lugar, porque el movimiento por la constitución de los Estados nacionales no se identificaba necesariamente con el "nacionalismo" (vg., Alemania e Italia); en segundo lugar, porque los movimientos que encarnaban la "idea nacional" se diferenciaban bastante entre sí no sólo por sus características y programas sino también por la composición social. Frente a los nacionalismos de élite o burgueses, característicos de los movimientos italiano y alemán, existían nacionalismos de masa como el de los checos y otras nacionalidades sudeslavas, a lo cual habría que agregar ese remedo de nacionalismo, o "protonacionalismo", como lo designa Hobsbawm, representado por las rebeliones de campesinos y montañeses contra la dominación extranjera, no obstante que lo único que lo cimentara fuera la conciencia de la opresión, la xenofobia y un vago sentido de identidad étnica (las nacionalidades eslavas sometidas al dominio turco), etc. Véase al respecto la síntesis ofrecida por Eric J. Hobsbawm en el capítulo v, "La fabricación de naciones", de *La era del capitalismo,* vol. I, Barcelona, Labor, 1977, pp. 123-146.

[4] El caso de Haití resulta muy ilustrativo como demostración de la extrema peligrosidad de un movimiento que, por no ser controlado desde lo alto, tendía a desbordar los límites impuestos al proceso.

pero constituyeron por lo general una historia paralela y contradictoria del proceso de formación de los Estados.

En la generalidad de los casos, y en este sentido sólo México y Perú constituyen excepciones, no existían ni un fuerte nacionalismo de élite o burgués ni un nacionalismo de masa suficientemente extendido capaces de explicar la dinámica nacional latinoamericana. Tampoco podía ser considerado como "nacional" el larvado, pero muchas veces peligrosamente activo, sentimiento de oposición a las guerras de independencia que caracterizaba a buena parte de las masas populares de nuestro continente. La lucha contra las élites urbanas y contra la nueva dominación, que se expresó en las numerosas rebeliones campesinas, indígenas y negras, no estaba inspirada por ninguna "idea nacional", sino por un violento rechazo de la opresión, identificada ésta con las formas jacobinas asumidas por el proceso independentista en las ciudades. Excepto el caso de Cuba –no por casualidad tan tardío–, donde por diversas razones la lucha independentista adquirió las características de un movimiento fuertemente enraizado en las masas populares, en el resto de los países latinoamericanos la construcción "nacional" tendió a ser durante un largo período un hecho puramente estatal, protagonizado por minorías defensoras de intereses sectoriales y sin voluntad nacional, y caracterizado por la ilustrativa continuidad de las delimitaciones territoriales coloniales en los nuevos Estados independientes.

En América Latina, por tanto, el proceso aparecía invertido de manera tal que la "nación" no resultaba ser el devenir Estado de una nacionalidad irredenta sino la construcción de una realidad inédita. Si la nación era un punto de llegada, una posibilidad abierta en la historia cuya necesariedad no podía ser afirmada mientras no se evidenciara la presencia de una fuerza o de una clase dirigente con capacidad de construcción nacional, resulta explicable que Marx se sintiera inclinado a excluir de su campo de interés a todo

el proceso. Y para el caso no se puede aducir en su favor –como se ha hecho– la inexistencia de conmociones sociales de la envergadura de la revolución china o de las sublevaciones hindúes, porque es fácil encontrar en la época de la reflexión marxiana hechos sociales de bastante significación en América Latina. Era esencialmente la *característica* del proceso, antes que su *debilidad* o inexistencia, la motivadora de la actitud excluyente de una dinámica histórico-social que contrastaba violentamente con la concepción propia de Marx sobre el Estado. Si un principio esencial de su teoría era la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil,[5] si, como afirma reiteradamente y vuelve a repetir en sus observaciones a Maine, "la supuesta existencia independiente y suprema del Estado *sólo es aparente,* y [...] en todas sus formas es una *excrecencia* de la sociedad", su visión de la sociedad civil latinoamericana como el primado del arbitrio implicaba necesariamente la descalificación de los procesos de construcciones estatales que allí se operaban. Es por eso que sólo ve en ellos la arbitrariedad, el absurdo y, en definitiva, la irracionalidad autoritaria.[6]

[5] Usamos el concepto de "sociedad civil" en el sentido hegeliano, es decir, como esfera o "momento" del sistema de necesidades en el que "como ciudadanos de este Estado los individuos son *personas privadas* que tienen como finalidad su propio interés" (Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975, § 187, p. 231). Dicho de otro modo, la "sociedad civil" es una figura de la moderna sociedad capitalista de libre competencia en un terreno económico y *pre*-estatal, aun cuando en términos estrictos para Hegel la nación supone al Estado como condición previa de la sociedad civil: "La sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado" (*op. cit.,* p. 227). Pero no es casual que el propio Hegel señale, con relación a la sociedad civil, que "la *economía política* es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo" (*op. cit.,* p. 234). En suma, y simplificando aún más, podríamos afirmar que, para Hegel, la sociedad civil es el reinado del *homo oeconomicus.*

[6] Las observaciones de Marx al libro de Henry Summer Maine, *Consideraciones acerca del origen de las instituciones,* es citada de la "Introducción

Si, como antes hemos señalado, Marx veía que sólo es posible definir un proceso en sus características distintivas a partir de un *presente* histórico, es decir, de un momento particular en el desarrollo de un proceso en el que una determinada relación muestra su capacidad de articular todas las demás asignándoles precisas funciones y determinaciones, lo que no "veía" era la existencia de esa "determinada relación" que por sus concepciones se negaba sistemáticamente a *situar* en el Estado. En efecto, ¿cuál era para Marx el presente latinoamericano? Una inexplicable multiplicación de Estados extremadamente débiles, manejados por restrictas oligarquías carentes de espíritu nacional, o por caudillos, por lo general militares, incapaces de impedir la fragmentación territorial y de asegurar la presencia de un poder nacional, excepto mediante dictaduras feroces, casi siempre efímeras; endebles países sujetos a la dominación económica y a la subalternización política del imperialismo capitalista. Las formaciones nacionales se le aparecían así como meras construcciones estatales impuestas sobre un vacío institucional y sobre la ausencia de una voluntad popular, incapaces de constituirse debido a la gelatinosidad del tejido social. Las guerras independentistas no fueron por esto las portadoras de un vasto movimiento de renovación social, sino los intentos de recomponer un nuevo orden capaz de controlar la violencia plebeya desatada. De allí que la voluntad estatal de la élite criolla se haya visto siempre contrastada por las permanentes rebeliones populares exasperadas por las tensiones raciales, regionales, estamentales y de clases, rebeliones que la mayoría de las veces estuvieron revestidas de un "ropaje" ideológico caracterizado por la xenofobia, la defensa de la tradición religiosa y el sueño del regreso a un viejo orden trastocado por la inde-

---

a las notas etnológicas de Karl Marx", de Lawrence Krader, en *Nueva Antropología,* año III, núm. 10, México, abril de 1979, p. 71.

pendencia. El carácter magmático de todo este proceso, la presencia oprobiosa de una clase dirigente cada vez más inclinada a identificar la nación con el Estado y la incapacidad manifiesta de las clases populares de ser portadoras de un proyecto de "regeneración social" fueron todos elementos que, en nuestra opinión, condujeron a Marx a "excluir" de su pensamiento una realidad que se presentaba ante sus ojos como la potenciación sin contrapartida del *bonapartismo* y de la reacción europea.

VII. RAZONES POLÍTICAS DE UN DESENCUENTRO

A PARTIR DE LA SIGNIFICATIVA "AUSENCIA" en la reflexión marxiana de una región de decisiva importancia en la conformación del cosmos burgués, hemos tratado de reconstruir una lectura *aparentemente* no explicitada que hizo Marx de la realidad latinoamericana, lectura que, sorpresivamente, nos remite a ese diálogo, a veces explícito y por lo general implícito, pero nunca acabado, que Marx sostuvo con Hegel. Es interesante destacar cómo detrás de la subrepticia recuperación de la noción de "pueblos sin historia", o del rechazo del papel del Estado como instancia productora de la sociedad civil, presentes en la lectura *in absentia* de Marx, es el Hegel supuestamente "superado" quien emerge como un sustrato cultural insuperado, como un componente inseparable de aquellos prejuicios originados en la formación ideológica y cultural del pensamiento marxiano. Si, como ya hemos señalado, la noción de "pueblos sin historia" nunca fue en Marx fundada teóricamente y pertenece más bien al proficuo y controvertido mundo de las alegorías de las que tanto abusaba,[1] por lo que su utilización antes que

[1] La manifiesta predilección de Marx por la utilización de alegorías o metáforas ya en su juventud había sido motivo de crítica de sus profesores. Uno de ellos, Wyttenbach, le reprochaba "una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas". Muchos años después, uno de sus discípulos más conocidos, Eduard Bernstein, le dirige una crítica semejante. Es Franz Mehring uno de los pocos marxistas que, por esos años, suscita el tema del estilo literario de Marx, mostrando cómo sus alegorías constituyen "una original visión de conjunto de cosas idénticas, el ideal realizado de la exposición perfecta" ("Karl Marx y la alegoría", en *Karl Marx como*

ideológica tiene una fuerte implicancia política, ¿qué hechos políticos o bien qué forma prejuiciosa de considerarlos pudo llevar a Marx a reexhumar la noción para el caso de América Latina, cuando manifiestamente la había abandonado para otros casos desde los años cincuenta en adelante? Como pretendemos demostrar, es en el exacerbado *antibonapartismo* de Marx donde es posible situar las razones *políticas* que provocaron la resurrección de la noción y esa suerte de escotoma sufrido por el pensamiento marxiano.

En la Europa de la segunda mitad del siglo XIX, fue precisamente Napoleón III el gobernante que más comprometido estuvo en el proceso de despertar y de acceso al mundo político y cultural europeo por parte de las naciones latinoamericanas. El "redescubrimiento" de América por el imperio francés condujo curiosamente a establecer una noción destinada a tener perdurabilidad en la solución de la dificultad con que se había enfrentado largo tiempo la conciencia europea para designar la nueva realidad emergente del

---

hombre, pensador y revolucionario, Barcelona, Crítica, 1976, pp. 63-68). La incomprensión demostrada por los "sabios burgueses" frente al procedimiento alegórico de Marx que analiza Mehring, caracterizó curiosamente a todo el movimiento social que basó en la doctrina marxiana sus principios teóricos fundantes. Todo lo que la ciencia "oficial" rechazó como "misticismo oscuro" del marxismo fue directamente adoptado como "ciencia" por el movimiento socialista. Y las grandes metáforas de Marx ("superestructura", "reflejo", "fetichismo", etc.) fueron consideradas como *explicaciones* científicas acabadas de ciertos procesos. Al tomar a la metáfora de "superestructura" como una explicación científica, por ejemplo, los marxistas convirtieron a una figura literaria, destinada a *ilustrar* un hecho, en un principio explicatorio del mismo. Sin quererlo, volvieron del revés "todo aquello que Marx se esforzó por poner de pie sobre la tierra". Y de este modo, Marx fue convertido en un *ideólogo,* vale decir, en aquello que precisamente quería destruir a través de su concepción materialista de la historia. Sobre este tema aún virgen de exploración vale la pena recordar un excelente ensayo del que la publicística marxista en nuestro idioma no parece haber hecho uso alguno. Nos referimos al libro de Ludovico Silva, *El estilo literario de Marx,* México, Siglo XXI, 1971. Véase más en particular el § II/3, "Las grandes metáforas de Marx", pp. 52-91.

derrumbe del orden colonial, dificultad por lo demás ya señalada agudamente por el propio Humboldt.[2] Si "Hispanoamérica" remitía a un pasado ya en gran parte superado, ¿cómo nombrar esa sorprendente concentración de repúblicas a las que se volvían los ávidos ojos del capitalismo europeo, y en primer lugar francés? ¿Dónde afincar las razones históricas que legitimaran la impugnación del poder incuestionado del imperialismo inglés? ¿Cuáles fueron entonces las motivaciones ideológicas, pero también y quizás fundamentalmente políticas que condujeron a designarlas con el adjetivo de latinas? Si existen datos suficientes como para afirmar que el apelativo aparece sólo claramente delimitado en la Francia de Napoleón III, y en los umbrales de la expedición militar y científica francesa y europea a México, es indudable que el afán conceptualizador era en gran parte la envoltura ideológica con que se trataba de legitimar la política exterior protectora de las nacionalidades que caracterizaba la lucha por la conquista de la hegemonía europea emprendida por el imperio bonapartista. Frente a la reticencia o a la abierta oposición de los sectores tradicionales de la reacción europea, Francia debía aparecer ante el mundo como la abanderada del principio de las nacionalidades, como la amiga incondicional de los pueblos

[2] "Para evitar circunloquios fastidiosos, continúo escribiendo en esta obra, no obstante los cambios políticos sobrevenidos en el estado de las colonias, a los países habitados por los españoles americanos bajo la denominación de América española. Designo Estados Unidos, sin agregar de América septentrional, a los países angloamericanos, aunque se hayan formado otros Estados Unidos en la América meridional. Es embarazoso hablar de pueblos que desempeñan un gran papel en el escenario mundial y que no tienen nombres colectivos. La palabra americano no puede ser aplicada solamente a los ciudadanos de los Estados Unidos de la América del Norte, y sería deseable que esta nomenclatura de las naciones independientes del Nuevo Continente pueda ser fijada de una manera a la vez cómoda, armoniosa y precisa" (Alexandre de Humboldt, *Supplément a l'Essai politique sur l'ile de Cuba,* 2 vols., 1862).

irredentos aplastados con la derrota de la revolución de 1848. El destino manifiesto de Francia estaba puesto, por tanto, en su declarado propósito de contribuir a la conquista de la unidad nacional y de su independencia estatal por parte de los países europeos divididos, en primer lugar Italia. Y en función de esta tarea, que ocultaba detrás de las grandes consignas de la revolución de 1789 los oscuros designios de un capitalismo retrasado con ínfulas de poder, Francia debía reivindicar para sí la dirección y la protección de las razas "latinas". Tal fue el argumento con que se apoyó a los piamonteses en su lucha por la unificación de Italia, pero también el fundamento ideológico de la desafortunada intervención en México. Si la "hispanidad" había servido para unificar el inmenso territorio conquistado por España y Portugal, una vez destruido el orden colonial era preciso encontrar un nuevo concepto que, negando ese pasado, pudiera no obstante caracterizar el rasgo distintivo de la unidad continental. Es por esto que el descubrimiento del carácter "latino" que mancomunaba a las repúblicas americanas del sur no era otra cosa que una expresión ideológica del intento bonapartista de conquistarlas económica, política y culturalmente para la constelación hegemónica francesa que soñaba crear Napoleón III. Esto es lo que sostiene con descarnada claridad el ideólogo del régimen, el senador Michel Chevalier:

> Francia, heredera de las naciones católicas europeas, lleva a América y al mundo la llama de las razas latinas, es decir francesa, italiana, española y portuguesa. Prenda de paz y civilización, esta llama permite aclarar mejor la marcha hacia el progreso de una "concordia efectiva" existente entre París y Londres. Sin embargo, si no se tiene en cuenta esto, la decadencia que padecen Italia, España y Portugal, es decir las naciones católicas y latinas de Europa, corre el riesgo de acentuarse en be-

> neficio de las naciones cristianas disidentes –Rusia, Prusia y Turquía– a menos que, bajo el bastón de Napoleón III, una nueva alianza las regenere. Pues más allá de los mares, del Atlántico al Pacífico, el ascenso de las naciones protestantes y de la raza anglosajona es tan evidente que en América ni Brasil ni Cuba están en condiciones, por sí solas, de contrabalancear la influencia de los Estados Unidos. Ya es tiempo, por lo tanto, de unirnos en Europa para ayudar a las naciones "latinas", hermanas de América, a encontrar esta vía del progreso que Francia ha descubierto por sí misma y sostener eficazmente en primer lugar a México para frenar la expansión de los Estados Unidos.[3]

La designación inventada por los colonialistas franceses logró resistir el fracaso estrepitoso de la aventura mexicana y hasta el derrumbe del propio imperio bonapartista. Adoptada entusiastamente por las élites de los jóvenes Estados hispanoamericanos como un modo de reafirmar la ruptura con el pasado colonial y el rechazo del expansionismo yanqui, la designación terminó por cargarse de sentido; por "realizarse", para utilizar la expresión marxiana. En el último tercio del siglo XIX, y apoyada en los poderosos efectos de la recomposición cultural positivista, las repúblicas americanas se convierten en repúblicas "latinas" identificadas con la Gran República Francesa, que guiaba el mundo hacia la civilización y el progreso. La creciente supeditación ideológica y cultural –antes que económica– a Francia alcanza su máxima expresión en la Primera Guerra Mundial, cuando los sórdidos intereses del imperialismo europeo y particularmente francés son transfigurados por la *inteli-*

[3] Michel Chevalier, *Le Méxique ancien et moderne,* París, 1863, citado por Guy Martiniére, *Les Amériques latines, une histoire économique,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1978, p. 37.

guentsia americana en los nobles principios de la civilización y de la libertad. Precisamente en estos momentos culmina en las clases dominantes francesas y sudamericanas la concepción "de una civilización latina, verdadero eje este-oeste, símbolo de una prolongación de la Europa humanista, heredera del mundo grecolatino, hacia este Nuevo Mundo tan rico de porvenir que constituían las 'repúblicas' latinas de América".[4]

Es interesante señalar cómo la crisis de legitimidad que sucede a la guerra y la catártica presencia de la Revolución Rusa abren en América Latina un nuevo proceso de búsqueda de su identidad que se expresa una vez más en la querella de las designaciones. El primer movimiento ideológico y político de posguerra nace en Sudamérica envuelto en los pliegues del "indoamericanismo"; la primera revista que intenta fundar la singularidad latinoamericana busca

[4] Guy Martiniére, *op. cit.,* p. 40. [Sobre la querella de las designaciones y el origen de la denominación de "Latinoamérica", véase el interesantísimo ensayo de John L. Phelan, "El origen de la idea de América", en *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana,* núm. 31, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1979. En el mismo sentido de lo arriba expuesto, Phelan demuestra cómo aunque Chevalier expresó la idea de Latinoamérica no acuñó el nuevo nombre. La primera aparición del término ocurrió en 1861 y vinculada a la expedición francesa a México (*op. cit.,* p. 19). La segunda oleada panlatinista, de los años 1898-1914, aunque difería notablemente de la primera de corte napoleónica, perseguía el idéntico fin de promover la homogeneidad cultural y política de Hispanoamérica bajo el liderazgo de Francia. De todas maneras, los hechos e informaciones suministrados por Phelan demuestran claramente cómo "la doctrina de la regeneración latina era una creación del Segundo Imperio, cuidadosamente nutrida por los apologistas semioficiales del régimen" (*op. cit.,* p. 20). Como concluye Phelan, para los americanistas, la determinación de la paternidad de la idea de Latinoamérica, o de cualquier otra designación, demuestra hasta qué punto "América es, entre otras muchas cosas, una idea creada por europeos, una abstracción metafísica y metahistórica, al mismo tiempo que un programa práctico de acción. Estas imágenes europeas del nuevo mundo encuentran sus símbolos apropiados en los diversos nombres bajo los cuales América ha sido conocida" (*op. cit.,* p. 21). *Nota de la segunda edición.]*

en la América "antigua" un título a través del cual aquélla emerja como una nueva forma de ver a Europa y al mundo.

La identificación de las repúblicas latinoamericanas con el proyecto bonapartista condujo posiblemente a Marx a menospreciar la dinámica nacional de nuestros países, del mismo modo que durante años la lucha contra el zarismo, ese baluarte de la reacción europea, lo empujó a descalificar las luchas de los pueblos sudeslavos por su realización nacional y a menospreciar, por lo menos hasta 1859, la indagación de las fuerzas sociales que en el interior de Rusia apuntaban a una transformación revolucionaria. Que una consideración semejante pudo influir en forma decisiva en el espíritu de Marx puede ser demostrado mediante un análisis puntual del texto en el que más extensa y apasionadamente reflexionó sobre un hecho vinculado a nuestra realidad. Nos referimos, claro está, a su artículo sobre Bolívar, que, visto desde la perspectiva que tratamos de explicitar, adquiere un valor paradigmático.[5]

[5] Véase Karl Marx, *Bolívar y Ponte,* en Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 30), 1975, pp. 76-93. Escrito en enero de 1858, fue publicado en *The New American Cyclopaedia,* t. III, pp. 440-446. El artículo original en inglés se reimprimió por primera vez en *Revolution in Spain* (Marxist Library, vol. 12, Nueva York, International Publishers, 1939). El trabajo de Marx no tiene, en realidad, otra importancia que la información que pueda darnos del propio autor, y es desde este punto de vista que lo consideramos. Como testimonio explícito e implícito de su pensamiento sobre América Latina, es indudablemente excepcional. De ahí que consideremos pertinente incluirlo al final de este volumen.

VIII. EL BOLÍVAR DE MARX

FUE SIN DUDA EL AZAR quien condujo a Marx a la redacción de su artículo sobre Bolívar. Comprometido en 1857 por Charles Dana, director del *New York Daily Tribune,* para colaborar sobre temas de historia militar, biografías y otros varios en la *New American Cyclopaedia* que estaba preparando, Marx se dividió el trabajo con Engels y le tocó en suerte hacer el de Bolívar. El resultado de las lecturas hechas para redactar su nota fue un sentimiento de animadversión tan agudo con el personaje que no pudo menos que dar un tono sorprendentemente prejuicioso al trabajo. Frente a los lógicos reparos puestos por Dana a un texto que se apartaba del lenguaje imparcial característico de este tipo de publicaciones, Marx admite en una carta a Engels que se salió algo del tono enciclopédico pero que "hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque".[1] Y la comparación resulta reveladora porque es precisamente al nombre del emperador haitiano al que tanto Marx como Engels recurren para ridiculizar a Luis Napoleón III. El hecho de que nunca antes Marx haya reparado en Bolívar y que puesto a escribir sobre él se sienta

[1] Carta de Karl Marx a Friedrich Engels del 14 de febrero de 1858, en *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 30), 1975, p. 94. En un escrito del 7 de junio de 1883 ("Georg Weerth, der erste und Bedeutendste Dichter des deutschen Proletariats", en *Marx-Engels Werke,* , t. 21, Leipzig, Dietz, 1961, p. 7), Engels afirma que "el rey negro Soulouque, de Haití", fue "el verdadero prototipo de Luis Napoleón III". Véase sobre el particular en *Materiales…, op. cit.*, pp. 12, 13, 120 y 121.

impulsado a elaborar una extensa y desusada diatriba en la que el revolucionario latinoamericano es identificado, a través de una tercera persona, con una figura tan repudiada por él como el emperador francés evidencia con total claridad que Marx veía en Bolívar un remedo del bonapartismo, o, mejor dicho, un tipo de dictador bonapartista.

El artículo de Marx tuvo una extraña fortuna. Prácticamente desconocido hasta 1934, en que fue incluido en la edición en ruso de las obras de Marx y Engels, Aníbal Ponce lo redescubrió para los lectores de habla española publicándolo en el primer número de su revista *Dialéctica,* en marzo de 1936.[2] Desde 1937 en adelante forma parte de la recopilación de trabajos de Marx y Engels sobre *La revolución española,* aunque sin nota alguna de los editores comentando el texto o justificando su inclusión.[3] Todavía en 1951, el diri-

[2] Sobre la publicación del artículo por Aníbal Ponce y su "comentario marginal", véase en apéndice Nota VII.

[3] Moisei S. Alperovich, "El estudio de la historia de los países de América Latina en la Unión Soviética", en *Historia y sociedad,* segunda época, núm. 10, México, 1976, p. 61. El artículo de Alperovich ofrece una buena síntesis de la evolución del pensamiento historiográfico soviético sobre América Latina, aunque no ahonda en las razones de tal evolución. Indicar al XX Congreso del PCUS como el hecho que creó condiciones favorables para un nuevo examen de la historia latinoamericana es sólo una comprobación que de todas maneras no ayuda demasiado a aclarar por qué los juicios del período anterior eran incorrectos. Atribuyendo la unilateralidad de las concepciones originarias "al culto de Stalin y a las condiciones subsiguientes de la época", Alperovich no obstante agrega una consideración que, a nuestro entender, constituye una buena hipótesis de trabajo y coincide con las reflexiones que estamos haciendo acerca de la relación entre el pensamiento marxista y América Latina. Según Alperovich, las pocas obras sobre el tema publicadas en la etapa anterior "se referían a la historia de unos cuantos países latinoamericanos (México, Argentina, Cuba, Panamá, Paraguay, Haití) y sus autores se centraban en los problemas de la expansión imperialista de los Estados Unidos y las cuestiones del movimiento obrero y los problemas agrarios. Así sucedió que en la mayoría de los estudios publicados, las naciones de América Latina figuran como meros objetos en que se realiza la política agresiva del imperialismo norteamericano. Asimismo, la historia interior o nacional de los numerosos países latinoa-

gente comunista estadounidense William Z. Foster lo citó favorablemente en su *Outline Political History of the Americas,* lo cual era explicable en términos de la aceptación acrítica no tanto de los textos de Marx como de las tendencias historiográficas soviéticas. Debemos recordar que, durante un largo período –según los propios historiadores soviéticos, hasta los umbrales del XX Congreso del PCUS–, las opiniones de los americanistas soviéticos influidos decisivamente por Vladímir Mijáilovich Miroshevski y su escuela coincidían con la visión de Marx sobre Bolívar, haciéndola extensiva a una caracterización negativa de las guerras de independencia latinoamericanas. Enfatizando el limitado carácter nacional y popular del proceso revolucionario que condujo a la constitución de los Estados independientes, sólo vieron en éste "un asunto propio de un puñado de 'separatistas criollos' que no contaban con el apoyo de las masas populares".[4] El juicio de Marx era trasladado incluso a

---

mericanos […], hasta de algunos que se han señalado más arriba, prácticamente se investigaba en una medida inadecuada, insuficiente; la mayoría de los países permanecían fuera del estrecho ángulo hacia el cual se enfocaba el interés de los historiadores soviéticos" (*op. cit.,* pp. 53 y 54). Dicho con otras palabras, las razones de los errores conceptuales derivaban: 1) del hecho de considerar a nuestras naciones exclusivamente desde el fenómeno imperialista; 2) o desde la perspectiva del movimiento obrero (agrego, internacional). América Latina, y el conjunto de naciones que la componen, era considerada, por tanto, desde su *exterioridad.* Alperovich soslaya el hecho importantísimo de que esto era posible en gran medida porque la historiografía soviética constituía una sistematización teórica e histórica de la experiencia concreta de la Comintern y de los partidos comunistas. Sobre la relación entre historiográfica y política en el movimiento comunista, y referida más concretamente al caso de Mariátegui, remitimos a nuestra introducción al volumen colectivo, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 60), 1978, pp. xi-lvi, y más en particular pp. xxvi-xxix y xxxiii-xl. Dicho trabajo ha sido publicado también por la revista *Socialismo y participación,* núm. 5, Lima, diciembre de 1978, pp. 13-42.

[4] La nueva recopilación soviética y los textos de Marx y Engels sobre España, publicada por la editorial Progreso de Moscú en 1974, abandonó el

las demás personalidades del movimiento liberador y hasta al propio movimiento. Cuando estas posiciones fueron abandonadas, fue cuestionado también el juicio de Marx. En la segunda edición en ruso de las obras de Marx y Engels (1959) se incluyó una severa crítica de las posiciones sostenidas en el citado artículo, aunque la explicación de tales errores se fundaba en las insuficiencias y la parcialidad de las fuentes utilizadas por Marx:

> Marx, como es natural, no poseía en aquel tiempo otras fuentes a su disposición que las obras de los autores mencionados, cuya parcialidad era entonces poco conocida. Por consiguiente era *inevitable* que Marx elaborara una *opinión unilateral* de la personalidad de Bolívar, tal como se refleja en este ensayo. Esa ambición de poder personal, magnificada en las obras mencionadas, no pudo dejar de influir en la actitud de Marx hacia Bolívar.[5]

---

criterio anterior y dejó de incluir el artículo sobre Bolívar. Como en los casos anteriores, y a diferencia de una práctica habitual en este tipo de publicaciones, no se incluye ninguna nota editorial aclaratoria.

[5] En *Marx-Engels Werke, op. cit.*, t. 14, p. 743 (las cursivas me pertenecen). Tomamos la cita del ensayo de Hal Draper, "Carlos Marx y Simón Bolívar. Apunte sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional", en *Desarrollo económico,* vol. 8, núms. 30-31, Buenos Aires, 1968, p. 300. Draper señala correctamente la motivación política del juicio adverso de Marx sobre Bolívar, pero deja de lado un problema que en nuestra opinión sigue siendo el fundamental. Si bien Marx tendió siempre a usar una tabla de valores tradicionales para hablar de personajes, la dejó de lado al enjuiciar los hechos. ¿Por qué en el artículo sobre Bolívar el enjuiciamiento de los hechos de la independencia latinoamericana quedó desplazado totalmente por la utilización de esa tabla de valores? El problema vuelve a plantearse. La reducción del fenómeno bolivariano a un ejemplo más de *bonapartismo* lo hizo recaer en los mismos vicios de polemista en que recayó en su excesiva personalización del régimen de Napoleón III. Sorprende observar cómo esta personalización, absolutamente contradictoria con su propio método de análisis, lo condujo a descuidar en su análisis de la Francia del Segundo Imperio las transformaciones operadas en su infraestructura industrial y a sobreestimar los fenómenos políticos y financieros

Como vemos, los editores trataron elegantemente de zafarse de esta ardua cuestión esbozando una respuesta que, en realidad, antes que una solución constituía una mera excusa, porque la aceptación tan entusiasta por parte de Marx de una información nunca sometida a crítica –lo cual contradecía el estilo de trabajo que lo caracterizaba– mostraba claramente la presencia de un prejuicio político firmemente enraizado. La respuesta de los editores, por lo tanto, nos remite nuevamente al nudo del problema a dilucidar, porque debemos preguntarnos hasta qué punto es verdad que Marx no disponía de otras fuentes que las mencionadas. Y si se demuestra, como creemos posible, que Marx dispuso de otras fuentes que eran favorables a su biografiado, la

---

en sus rasgos parasitarios y degenerativos. Como señala Rubel, "la pasión del polemista predominó constantemente sobre el estudio de los hechos en sus encadenamientos múltiples. Se diría que Marx se rehusó a prestar atención a la vocación económica del bonapartismo; se complacía en considerar sólo sus ambiciones militares, sus acrobacias financieras y sus 'remilgos políticos'. […] Podríamos haber esperado un análisis más penetrante de las determinaciones económicas de parte de un 'materialista'" (Maximilien Rubel, *Karl Marx devant le bonapartisme,* París, Mouton, 1960, pp. 149 y 150). Según Rubel, una explicación sociológica de este hecho singular puede encontrarse en *El dieciocho brumario.* Para Marx, la aventura bonapartista sólo es explicable como "traición" de una clase que ha abandonado sus intereses "históricos" en beneficio de sus intereses inmediatos. Siendo una clase económicamente dominante, la burguesía francesa pudo renunciar a una representación política adecuada. Dividida en fracciones rivales, pudo consagrarse tranquilamente a sus negocios a la sombra del poder del Estado. Para conservar intacta su potencia social, la burguesía renunció en su propio interés al gobierno propio. El bonapartismo, en cuanto supremacía absoluta del poder ejecutivo sobre el resto de los poderes de la nación, expresaba por ello el supremo antagonismo entre el Estado y la sociedad (Maximilien Rubel, *op. cit.,* pp. 152 y 153). Pero razonando de este modo, el bonapartismo comenzaba a dejar de ser un fenómeno político particular, expresivo de una inadecuación circunstancial de la sociedad y del poder de la clase dominante, para convertirse, según la lógica del discurso de Marx, en una línea de tendencia de la sociedad moderna. Fracturando la relación entre Estado y sociedad, Marx retornaba inconscientemente a toda la temática antiestatalista de sus primeros escritos políticos antihegelianos.

nueva pregunta que se nos plantea es por qué las dejó conscientemente de lado.

Si aceptamos las aclaraciones hechas por Scaron en su presentación del texto de Marx, la biografía de Bolívar fue escrita en una época en que el juicio en un comienzo favorable al Libertador que tenían las más importantes figuras de la cultura europea

> había cedido la plaza a una animadversión punto menos que general. Los liberales repudiaban el centralismo y autoritarismo de Bolívar; los republicanos detectaban recetas criptomonárquicas tras los esquemas de organización política propuestos por el Libertador; los ideólogos de la expansión europea –y esto nos parece lo decisivo– intuían certeramente en los planes bolivarianos de unidad latinoamericana una voluntad de resistencia a aquella penetración.[6]

Este supuesto cambio de juicio es simplemente recordado por Scaron, como si fuera una verdad de hecho, cuando en realidad hay elementos para pensar que sólo se trata de una opinión derivada, muy probablemente, de una creencia no por extendida menos cuestionable: la de que el capitalismo europeo, y fundamentalmente el inglés –que constituía en nuestros países la nueva potencia por ese entonces hegemónica–, se oponía a la unidad latinoamericana, y por tanto a los proyectos bolivarianos. El ejemplo de Brasil muestra que por lo menos Inglaterra no tenía motivo alguno para temer la creación de unidades políticas más vastas, capaces de mantener la paz y el orden interno, y por tanto de ofrecer mercados "seguros" a las exportaciones metropolitanas

[6] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales...*, *op. cit.,* p. 105. Las consideraciones del recopilador del volumen sobre el texto de Marx están incluidas en su "Introducción" (pp. 12 y 13) y en las numerosas y utilísimas notas con que se comenta el artículo (pp. 105-121).

y luego a las inversiones de capitales. Lo cual explica que el proyecto de organización americana esbozado por Bolívar haya contado con la simpatía británica.[7] Antes que una posición *principista* favorable a la disgregación hispanoamericana, en el sentido de *divide et impera,* por temor a la eventual capacidad de autonomía de la unidad latinoamericana, lo que temía Inglaterra era que una unidad impuesta forzadamente, y por tanto sobre bases inestables, acabara por "anular los esfuerzos por imponer algún orden a las unidades más pequeñas en que espontáneamente se había organizado la Hispanoamérica posrevolucionaria".[8]

En oposición a esta tendencia a descubrir en la conciencia europea de la época una animadversión por la figura de Bolívar, de la que Marx fue prejuiciosamente partícipe, son reveladoras las agudas observaciones hechas por Draper en un artículo dedicado precisamente a este tema. A través de la correspondencia mantenida por Marx y Engels podemos reconstruir la forma en que ambos encararon la tarea encomendada por Dana. Sabemos por ejemplo que, como era característico en él, Marx comenzó consultando los artículos que sobre el tema habían publicado otras enciclopedias de la época, como la *Encyclopaedia Americana,* la *Encyclopaedia Britannica,* la *Penny Encyclopaedia,* la *Encyclopédie du XIXe siècle,* el *Dictionnaire de la Conversation,* el *Brockhaus Conversations-Lexikon,* etc. Al consultar el término en los textos utilizados por Marx, Draper advierte que, curiosamente, éstos no sólo no critican a Bolívar sino que, por el contrario, son abiertamente favorables a él, lo cual, a su vez, explica la molestia de Dana.

[7] Véase sobre el tema de la hegemonía británica en América Latina y de su actitud frente a la unidad continental las desmitificadoras reflexiones de Tulio Halperin Donghi en *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid, Alianza, 1969 (pp. 146-161 y 168-175), que comentamos en la "Nota VIII" del "Apéndice".

[8] *Ibid.,* p. 156.

Por otra parte, una de las fuentes incluida como referencia al final del trabajo de Marx, las *Memorias del general Miller,* si bien censura los proyectos políticos bolivarianos, trata de mantener frente al libertador una actitud imparcial, reconociéndole, entre otros, sus "inmensos servicios" prestados a la causa independentista. Scaron señala que el hecho de que Marx se hubiera inclinado por los juicios de dos enemigos declarados de Bolívar, como eran Hippisley y Ducudray, y no por los más equilibrados de Miller, constituye una prueba de que "su actitud de entonces hacia lo latinoamericano era *previa*, no posterior, a la lectura de las obras en que se fundó para redactar la biografía de Bolívar".[9] Lo cual constituye un argumento más en favor de lo sostenido por Draper y de lo que intentamos demostrar en el presente trabajo. Marx redacta su diatriba *no siguiendo* el juicio de sus contemporáneos sino *contrariándolo*. Escoge a veces en forma arbitraria argumentos y datos que sirven para avalar su posición, desconociendo otros que su formación de "materialista histórico" le vedaba hacer, y todo esto al servicio de una posición netamente contraria a un personaje al que se empeña en identificar con el más odiado de sus enemigos. Debemos coincidir entonces con Draper cuando concluye que fue una evaluación política la que indujo a Marx a interpretar a Bolívar como autoritario y bonapartista, y a proyectar, como solía hacerlo, su hostilidad política al conjunto de las actividades y hasta a la propia personalidad del libertador, del que se burla encarnizadamente a lo largo de su extenso ensayo. En conclusión, no fue por el desconocimiento de datos imprescindibles ni por haber tenido al alcance de la mano sólo fuentes tendenciosas por lo que la actitud personal y política de Marx fue tan violentamente antibolivariana,

[9] Karl Marx y Firedrich Engels, *Materiales, op. cit*., pp. 106 y 107.

sino por su radical discrepancia con respecto a la visión, a las metas y a los actos antidemocráticos de Bolívar.

Si aceptamos, aun como hipótesis de trabajo, que fueron consideraciones *políticas* las que arrastraron a Marx a la adopción de una actitud tan prejuiciosa sobre Bolívar y lo que esto implicó de incomprensión sobre las características de América Latina y la naturaleza de su movimiento real, se trata ahora de ver más detenidamente cómo en el propio texto sobre Bolívar afloran dos líneas de pensamiento subyacentes en las elaboraciones de Marx desde su juventud. Estimuladas por su evaluación política negativa del fenómeno latinoamericano reaparecen en forma encubierta ambas líneas de pensamiento de raigambre hegeliana, aunque la primera implique una adhesión modificada de aquel pensamiento, mientras que la segunda exprese el rechazo del hegelianismo en este terreno. El razonamiento adoptado es el que se vincula con la noción de los "pueblos sin historia"; en tanto que el negado se refiere al papel del Estado como instancia productora de la sociedad civil.[10]

Permítasenos retornar sobre el tema de la ahistoricidad de ciertos pueblos para tratar de dilucidar desde qué aspecto ella pudo ser recuperada por Marx. Debe recordarse que la noción de "pueblos sin historia" no alude en Hegel solamente a un carácter de ausencia de potencia o virilidad expansiva, sino a una noción más radical y necesaria de su sistema: a la de la *racionalidad* del devenir. En la medida en que el proceso general, y el histórico humano dentro del mismo, no es en Hegel un acontecimiento exterior sino inmanente al desarrollo de lo real (el Espíritu universal), un aspecto central del esfuerzo teórico hegeliano pasa por mos-

[10] Debo buena parte de las reflexiones que siguen a las discusiones que sobre este trabajo mantuve con Oscar Terán, quien tuvo la generosidad de facilitarme sus observaciones por escrito, y permitirme utilizarlas libremente en mi texto.

trar precisamente la interioridad, la necesidad y *por ende* la racionalidad de todas las grandes figuras adoptadas por este despliegue a lo largo de su desarrollo. Pero como esta racionalidad es pensada desde el punto de vista de la totalidad, los pueblos con destino histórico serán aquellos que estén en condiciones de recuperar, y al mismo tiempo negar, el conjunto de las diversas figuras desplegadas a lo largo de una historia que esté en condiciones de operar como continente sintetizador de aquella herencia. De ahí que la noción de historicidad hegeliana implique la negación de la "positividad" o, lo que es lo mismo, la negación de la *exterioridad* en cuanto que reinado de la arbitrariedad, del absurdo y, en definitiva, de la irracionalidad. Elementos estos últimos que aparecen condicionando fuertemente la lectura que hace Marx de los sucesos históricos protagonizados por Bolívar, descritos como una sumatoria de casualidades y de hechos gratuitos o "positivos", es decir, contingentes. Por ejemplo, cuando Marx anota que, como consecuencia de las sucesivas derrotas derivadas de la manifiesta incapacidad militar de Bolívar, "a una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total. En ese momento extremadamente crítico, una conjunción de *sucesos afortunados* modificó nuevamente el curso de las cosas".[11] Quizá pocas veces como en esta oportunidad se le aplicaría al propio Marx la crítica que éste le hiciera en otra oportunidad a Víctor Hugo por el modo de presentar el golpe de Estado de su odiado Luis Napoleón: "En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno".[12]

[11] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales…, op. cit.*, pp. 85 y 86.

[12] "Víctor Hugo se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno. No ve en él más que un acto de fuerza de un solo individuo. No advierte que lo que hace es engrandecer a este individuo en lugar de empequeñecerlo, al atribuirle un poder personal de iniciativa que no tenía paralelo en la historia

Lo cual permite pensar que la xenofilia que recorre todo el texto de Marx sobre Bolívar se deba fundamentalmente a esta ubicación de la racionalidad en los representantes de aquellos "pueblos sin historia" donde la inexistencia en los hechos de una *lucha de clases* impida explicar a partir de ésta "las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe". Y podemos citar al respecto un nuevo párrafo donde la contraposición es tajante e ilustrativa:

> Bolívar marchó hacia Pamplona, donde pasó más de dos meses en *festejos* y *saraos*. [...] Con un tesoro de unos 2.000.000 de dólares, obtenidos de los habitantes de Nueva Granada mediante contribuciones *forzosas,* y disponiendo de una fuerza de aproximadamente 9.000 hombres, un tercio de los cuales eran ingleses, irlandeses, hanoverianos y otros *extranjeros bien disciplinados*".[13]

En síntesis, puede afirmarse que fue a través del privilegiamiento del carácter arbitrario, absurdo e irracional del proceso latinoamericano –a causa de la imposibilidad de visualizar en él la presencia de una lucha de clases definitoria de su movimiento real y por tanto fundante de su sistematización

---

universal. Por su parte, Proudhon intenta presentar el golpe de Estado como resultado de un desarrollo histórico anterior. Pero, entre las manos, la construcción histórica del golpe de Estado se le convierte en una apología histórica del héroe del golpe de Estado. Cae con ello en el defecto de nuestros pretendidos historiadores *objetivos*. Yo, por el contrario, demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe" (Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* en *Obras escogidas en tres tomos,* t. I, Moscú, Progreso, 1973, p. 405). Resulta imposible negar la identidad de procedimiento analítico utilizado por los historiadores "objetivos" frente a Napoleón III y por Marx frente a Bolívar.

[13] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales...*, *op. cit.*, p. 87 (las cursivas me pertenecen).

lógico-histórica– que Marx se vio conducido a reflotar la noción, siempre presente en el trasfondo de su pensamiento, de "pueblos sin historia". Pero no ya entendida de una manera abstracta, como se inclinan a pensar quienes quieren explicar todo por las creencias prejuiciosamente eurocéntricas de Marx, sino como un círculo temático dentro del cual gira el fantasma de la irracionalidad o la positividad en la historia. Lo cual, como es lógico, nos remite a algo que no pertenece exclusivamente al pensamiento marxiano sino que constituye la línea dominante del pensamiento occidental, del que aquél forma parte inseparable: la búsqueda de una legalidad histórica de los procesos sociales.

Pero si esto es así nos vemos obligados a plantearnos una nueva pregunta: ¿por qué Marx, que con tanta sutileza y profundidad trató de desentrañar otras coyunturas históricas sumamente complejas para hallar su "núcleo racional", pudo percibir los sucesos bolivarianos –y por extensión el fenómeno de América Latina– como sumergidos en un contexto francamente irracional? En nuestra opinión, puede postularse con suficientes razones que sobre esta forma hegelianizante de percibir el proceso operó el segundo principio que hemos señalado, que es el de la resistencia de Marx a reconocer en el Estado una capacidad de "producción" de la sociedad civil y, por extensión, de la propia nación. La "ceguera" teórica de Marx derivaría, entonces, del círculo vicioso en que acabó por encerrarse su pensamiento.

Recordemos que la concepción hegeliana de la "dialéctica de los espíritus de los varios pueblos particulares" reconocía a cada uno de ellos la posibilidad de "llenar sólo un grado y a ejecutar sólo una misión en la acción total".[14] En

[14] "Este movimiento de la historia universal es el camino para la liberación de la sustancia espiritual, el hecho mediante el cual el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo; el espíritu, que primeramente es sólo en sí, llega a la conciencia y a la autoconciencia y por tal modo a la revelación y

el pasado, no a todos los pueblos les cupo esta tarea sino única y exclusivamente a aquellos que por sus disposiciones naturales y espirituales estuvieron en condiciones de crear un vigoroso sistema estatal, mediante el cual lograron imponerse sobre los demás. Según Hegel, "en la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal: un pueblo sin formación política [...] no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del Estado, y otros también existen ahora como naciones salvajes".[15] A partir de tal consideración, Hegel pensaba que un pueblo al que le resultara indiferente poseer un Estado propio dejaría rápidamente de ser un pueblo. Pero como América era para Hegel el continente del porvenir, la potencial *historicidad* de sus pueblos estaba en su capacidad de devenir Estados, capacidad que, por ser desplazada a un futuro en el que la relación entre hombre y espacio geográfico habría de modificarse, dejaba abierta una problemática que, como tal, escapaba a la filosofía, pero no necesariamente a la política. Porque si dejamos de lado el punto de vista de la "filosofía de la historia universal" desde el cual Hegel analizaba América y retomamos su concepción del Estado como "productor" de la sociedad civil y de la nación, es necesario admitir que dicha concepción tenía la enorme virtud de mantener "la riqueza de interrelaciones que unen la política a lo político-institucional, los sujetos sociales a la esfera estatal, con sus múltiples arti-

---

realidad de su esencia en sí y por sí, y se hace también eternamente universal, se hace el espíritu del mundo. Puesto que este desenvolvimiento tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por tanto en cuanto a historia sus momentos singulares y grados son los espíritus de los varios pueblos, cada uno como singular y natural en una determinación cualitativa está destinado a llenar sólo un grado y a ejecutar sólo una misión en la acción total" (Georg. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* México, Juan Pablos, 1974, § 549, p. 370).

[15] *Ibid.*, p. 372.

culaciones y con su compleja dimensión de 'legitimación'".[16] Y es esto precisamente lo que tiende a perder de vista el pensamiento marxiano al operar una proyección elíptica de la inmanencia sectorial de lo "económico" sobre la totalidad de las relaciones sociales y de su historia en cuanto que permanente transformación.

El rechazo de la concepción hegeliana del Estado tuvo el efecto contradictorio de obnubilar su visión de un proceso caracterizado por una relación *asimétrica* entre economía y política, de modo tal que, no pudiendo individualizar el "núcleo racional" fundante del proceso –la "ley de movimiento" de la sociedad–, Marx redujo la "política" a puro arbitrio, sin poder comprender que era precisamente en esa instancia donde el proceso de construcción estatal tendía a coagularse. Recordemos que la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx. No es por azar que su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* se inicia prácticamente con el cuestionamiento del parágrafo 262 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, o sea, allí precisamente donde se afirma la productividad de la sociedad civil, o, dicho de otro modo, de la "economía", por el Estado, esto es por la "política". Hegel afirma allí que "la idea efectivamente real –el espíritu– se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil. […] Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita". Más explícitamente, en el parágrafo 263 utiliza la metáfora del sistema nervioso central para equipararla al Estado, y aclara definitivamente que el Estado requiere, como momentos interiores al mismo, el desarrollo de la familia y de la sociedad civil, aun cuando estas dos últimas esferas sólo puedan devenir "efectivamente reales" cuando están encuadradas

[16] Giacomo Marramao, *Lo político y las transformaciones,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 95), 1982, p. 25.

estatalmente, o sea, cuando "las leyes que los gobiernan son las instituciones de la racionalidad que aparecen en ellos".

Pero ¿en qué consiste institucionalmente el Estado hegeliano? Basta citar la descripción que de él hace Eric Weil para advertir cuánto se le aproximaba el proyecto bolivariano de nuevo Estado a formar. "Este Estado –dice Weil– es una monarquía constitucional, fuertemente centralizada en su administración, descentralizada en cuanto a los intereses económicos, con un cuerpo de funcionarios profesionales, sin religión de Estado, absolutamente soberano tanto en lo exterior como en lo interno." Descripción ésta que coincide con la hecha por Marx en su conocida referencia crítica al Estado francés incluida en *El dieciocho brumario:*

> Este Poder Ejecutivo, con una inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. […] Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. […] Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla.[17]

Sin embargo, esta réplica del Estado hegeliano que Marx ve reproducirse de manera agudizada en la situación de "autonomización del ejecutivo" característica del Segundo Imperio, no era sino una expresión lineal de una relación de fuerza ya previamente consolidada dentro de la esfera eco-

[17] Karl Marx, *El dieciocho brumario…, op. cit.,* p. 488. [La cita pertenece al libro de Eric Weil, *Hegel y el Estado,* Córdoba (Argentina), Nagelkop, 1970, p. 72.]

nómico-productiva. Sin la presencia claramente delimitable de dicha esfera, su existencia era una falsa *forma,* pura arbitrariedad y autoritarismo.

A partir de todas estas consideraciones, no resulta difícil imaginar de qué modo el Bolívar que Marx construye debía ser el heredero arbitrario y despótico de aquella tradición político-estatal contra la que siempre había combatido desde una doble perspectiva teórica y política. *Teórica,* porque la constitución misma de su pensamiento se realiza contra el sistema de Hegel, pero no contra una parte cualquiera del mismo sino en oposición a su teoría *política.* En parte compartiendo así aun el clima jovenhegeliano, pero en parte desbordándolo en la medida en que su crítica no se limita al terreno de la alienación religiosa, el joven Marx desemboca en la crítica de la política como instancia autonomizada de la sociedad civil. En adelante, la crítica de la política será una directa emanación de la crítica de la economía política, y del sistema marxiano resultarán finalmente excluidos una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político.[18] La reiterada negativa a dotar de eficacia propia a la esfera estatal derivaría, por tanto,

[18] "Toda transformación puede y debe, para Marx, devenir objeto de *explicación causal* mediante la recurrencia a la 'esencia' del modo de producción. De ahí la relación de adecuación perfecta que se viene a establecer entre *crítica de la economía política* y explicación científica de la *morfología capitalista.* En este esquema –que de 'núcleo esencial' *deduce* las 'leyes de movimiento' y de éstas la tendencia *fundamental* al derrumbe del sistema–, la crisis política se presenta como una variable dependiente de la crisis de la relación de producción, precisamente en la medida en que la crítica de la política es considerada como emanación directa de la crítica de la economía política. El momento político se configura entonces como violencia concentrada e instrumento (complejo de aparatos de represión) del dominio de clase, o bien… como expresión lineal de una relación de fuerza ya consolidada dentro de la esfera económico-productiva. La ausencia en Marx de una teoría y de un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político no indica por tanto una ausencia o una 'laguna' del sistema global, sino sobre todo la consecuencia de las modalida-

no del Estado "incompleto" en que quedó, en momentos de la muerte de Marx, su sistema global, sino de las consecuencias inevitables de su propia modalidad de constitución. Para Marx, reconocer el momento político en su autonomía implicaba retroceder a una problemática "prefeuerbachiana", es decir, ya superada. El privilegiamiento del carácter "político" de ciertas situaciones, que no dejará nunca de recorrer el pensamiento de Marx, pertenecerá más bien a los "puntos de fuga" del sistema, antes que ser un elemento necesariamente deducible del sistema mismo.

En consecuencia, es natural que sociedades como las latinoamericanas, en las que el peso de la constitución "desde arriba" de la sociedad civil era tan notable, debían inaugurar una zona de penumbras dentro de la reflexión marxiana. Se explica así el énfasis puesto por Marx, en su texto sobre Bolívar, en la incapacidad congénita del "Estado bolivariano" para ordenar hegelianamente el mundo de la sociedad civil: "Pero, como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual los asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas".[19] Esta oposición teórica está a su vez sobredeterminada por el *tipo* de Estado propuesto por Hegel y *realizado* luego del fracaso de la revolución de 1848 en Europa. La identificación de Bolívar con Soulouque, que había sido a su vez comparado con Napoleón III, no es por ello casual, ya que este último era una especie de corporización sintetizadora de su oposición teórica al concepto estatal hegeliano y de su oposición política al bonapartismo. De ningún modo podía Marx aceptar la

---

des peculiares con las que el propio sistema ha sido 'construido'" (Giacomo Marramao, *op. cit.*, p. 22).

[19] Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales...*, *op. cit.*, p. 79.

legitimidad de un sistema político basado en la presencia omnímoda de un dictador, ni tampoco admitir el principio hegeliano sobre el que parecía basarse: "El pueblo –dice Hegel en la *Filosofía del derecho*–, tomado *sin* sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etc."[20] Tampoco podía Marx admitir las referencias positivas a la clase militar, en cuanto que "clase de la universalidad", hechas por Hegel. Como es obvio, resultaban difícilmente compatibles para un cuerpo de pensamiento que, como el marxiano, ubicaba la densidad económico-social como instancia fundante de la historia y la centralidad de la clase como sujeto de la misma.

La descalificación de Bolívar implicaba un riesgo que Marx fue incapaz de sortear y del que nunca tuvo plena conciencia: la incomprensión del movimiento en su conjunto. No es casual que, dejándose llevar por su odio al autoritarismo bolivariano, concebido como una dictadura "educativa" impuesta coercitivamente a masas que no parecían estar maduras para una sociedad democrática, Marx haya dejado de considerar lo que su propio método lo impulsaba a buscar en otros fenómenos sociales que analizó: la dinámica real de las luchas de clases o de fuerzas actuantes. Resulta así sorprendente que no haya prestado atención alguna a las referencias acerca de la actitud de los distintos sectores sociales latinoamericanos ante la guerra de independencia, las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigían la revolución, la endeblez de las apoyaturas políticas

[20] Georg W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, § 279, p. 329.

de dichas élites entre los sectores populares de la población, y más en particular entre los negros y los indios, quienes tendían a sostener la causa de los españoles: el alcance de la abolición del pongo y la mita; la distinta característica de las guerras de independencia entre el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas; en fin, el profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Túpac Amaru, o la rebelión negra en Haití. Entre la disgregación política y social y la voluntad revolucionaria de imponer un orden que pudiera asegurar la libertad de los individuos, entre la necesidad de destruir el viejo orden colonial y el temor por abrir paso así a la rebelión incontrolada de las masas, el proyecto bolivariano no se agotaba en el bonapartismo ni en su autoritarismo. Frente a las diversas opciones en que se fragmentaba el movimiento independentista colocado ante una inabarcable heterogeneidad de la realidad continental, Bolívar se esforzó por llevar a cabo un proyecto que, habida cuenta de la hostilidad creciente hacia el radicalismo político que dominaba a las élites gobernantes latinoamericanas desde 1815 en adelante, implantara un sistema basado en un poder central de naturaleza tal como para desempeñar en la nueva situación el mismo papel que desempeñara el aparato administrativo, eclesiástico y militar de la corona española. En cierto sentido, Bolívar intentaba repetir en la América española lo que la monarquía portuguesa había logrado hacer en el Brasil.

Dicho proyecto se basaba en dos grandes ideas fuerza compartidas por un importante grupo que tuvo en Bolívar a su más audaz y constante exponente; dos principios fundamentales para la constitución de un Estado moderno, en los que sorprendentemente Marx no reparó aunque estuvieran

en el trasfondo de su pensamiento acerca de las condiciones que debían reunirse para la existencia de Estados "modernos". La primera de tales ideas fuerza apuntaba a la formación de una nacionalidad geográficamente extendida, capaz de defender y promover el progreso económico ulterior no sólo frente a España sino también al resto de las grandes potencias europeas. La segunda pugnaba por el establecimiento del orden político y social, con el propósito de que la anarquía emergente de la naturaleza propia del proceso independentista no acabara por invalidar el progreso económico y por someter a los pueblos a una tiranía aun más arbitraria y despótica que aquella contra la cual la revolución se había alzado.[21]

Cuestionada hacia fines de la primera década revolucionaria la credibilidad de las soluciones monárquicas soñadas por los patriotas, cuando fueron desbordados por el torbellino de la disgregación y el desorden, la única posibilidad de organización "nacional" –que por ese entonces seguía siendo contemplada desde una perspectiva continental– residía en la imposición de un poder fuertemente centralizado basado

[21] Es verdaderamente sugestivo que Marx no reparara en la propuesta bolivariana de la formación de una gran nación andina capaz de unificar las diversas regiones en una estructura política única, con un poder fuertemente centralizado, cuando es notorio que su pensamiento en torno a este problema estuvo dominado por la idea de la dimensión geográfica como condicionante de la posibilidad de existencia de los Estados. Aunque, como hemos señalado, su concepto del problema nacional se fue matizando con el correr de los años, sobrevivieron en él algunos elementos y uno de ellos es precisamente la idea de que las naciones pequeñas no eran eficazmente capaces de establecer una existencia política independiente bajo condiciones modernas (véase Solomon Bloom, *El mundo de las naciones,* México, Siglo XXI, 1975, pp. 45 y ss.). Enemigo de todo separatismo, de cualquier tipo de particularismo, Marx se sentía fuertemente inclinado a reconocer la legalidad propia de la lucha nacional de los grandes países; sin embargo, en el caso concreto de la Gran Colombia, volvió a soslayar el problema de la lucha bolivariana por impedir la balcanización de América para sólo considerar sus veleidades imperiales.

en la presencia de un orden constitucional aceptado por las elites gobernantes locales y capaz de asegurar una representación legitimada y segura a cada una de las fuerzas sociales en pugna. El virtuosismo republicano de los dirigentes aseguraría que el sistema no se desplazara hacia las formas opresivas de la libertad ciudadana que la Independencia se había propuesto destruir.[22] Sólo una unidad semejante podía lograr atraer, sin necesidad por esto de caer en otra forma de sujeción, el apoyo decisivo del capital británico, con el que se contaba imprescindiblemente para la recuperación económica de un continente arruinado por las guerras.

Como tantas veces se ha señalado, el hecho de que este proyecto fuera derrotado no significa por sí mismo que hubiera sido utópico, que no expresara a fuerzas sociales existentes en la realidad continental. Los planes de Bolívar no fracasaron simplemente porque no contaban con una poderosa clase social que los hiciera suyos, sino porque no existiendo tal clase las fuerzas sociales que se aglutinaban en torno al proyecto bolivariano, y que debían haber "sustituido" la ausencia de aquélla, carecían de la voluntad revolucionaria suficiente para hacer avanzar el proceso hasta un

[22] El virtuosismo republicano de los dirigentes reclamado por Bolívar se asemeja sorprendentemente a la idea que se hacía Lenin, por ejemplo, de la característica que debía tener el núcleo dirigente del partido revolucionario, en condiciones de ilegalidad, para continuar siendo democrático. Pero también se asemeja a la propuesta leniniana de ampliar el grupo dirigente del PCUS en las nuevas condiciones de partido en el poder mediante la incorporación de unos cien obreros que por su virtuosismo "de clase" podrían contrarrestar la peligrosa tendencia a la burocratización del Estado y del partido que detectaba Lenin. Véase, al respecto, la recopilación de textos de Lenin titulada *Contra la burocracia*, México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 25), 1980, pp. 97 y ss. Aunque la semejanza establecida deriva de una identidad de situaciones, antes que de opiniones, resulta interesante ver cómo las respuestas a los problemas suscitados por los procesos de cambio hechos "desde arriba" son casi siempre las mismas y combinan de manera curiosa la apelación al poder represivo del Estado y la confianza en las virtudes excepcionales del núcleo dirigente.

punto en el que un posible retorno a la situación anterior resultara imposible. En otras palabras, se volvió irrealizable por la debilidad propia de las fuerzas que debían encarnarlo y por el profundo temor que sentían ante la violencia destructiva de las masas populares. El recuerdo traumatizante de las rebeliones en la época colonial, la reacción conservadora y realista provocada en la élite criolla por la presencia amenazante de masas "dispuestas a ser agitadas por cualquier demagogo y lanzadas contra los centros del orden, la cultura y las finanzas", corroía el débil jacobinismo que caracterizó aun a los más radicalizados representantes del movimiento revolucionario. La perspectiva de hacer depender de la profundización de la movilización popular el triunfo del nuevo orden revolucionario era temida "no sólo por los individuos de mentalidad conservadora, sino también por muchos de formación liberal, como Bolívar, que veían que la masa popular tenía más capacidad destructiva que constructiva".[23] Pero si tales eran las complejas y peligrosas alternativas que se alzaban delante del movimiento independizador, la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, sólo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte, legitimado por un estamento profesional e intelectual que por sus propias virtudes fuera capaz de conformar una opinión pública favorable al sistema, y por un ejército dispuesto a sofocar el subversivismo constante de las masas populares. Por lo que podemos afirmar que, traicionando lo que constituía la esencia de su manera de ana-

[23] Torcuato S. di Tella, "El laberinto bolivariano", en *Desarrollo económico*, vol. 8, núms. 30-31, Buenos Aires, 1968, p. 181.

lizar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que se negó de hecho a analizar en la realidad latinoamericana: las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia. De modo idealista, el "movimiento real" fue sustituido por las desventuras de un falso héroe.

Marx pudo abrirse a la comprensión de los fenómenos sociales del mundo europeo porque sumó a un conocimiento totalizador de la dinámica del capitalismo en el mundo la determinación desprejuiciada de nuevos soportes sociales de los procesos de transformación. Al analizar países como Irlanda, España, Rusia o Turquía, descubrió siempre en ellos la presencia de esos soportes a los que atribuyó una vitalidad propia de tal magnitud como para generar una revolución plebeya, popular, revolucionadora del conjunto de la sociedad como lo fue la Revolución Francesa. Para decirlo de algún modo, en cada uno de ellos encontró los gérmenes de un nuevo "1789". Es eso precisamente lo que no pudo vislumbrar en América Latina. La ausencia de voluntad "nacional y popular" característica de las élites criollas que condujeron el proceso independentista estableció un límite de "visibilidad" del proceso que Marx no pudo superar y que resolvió paradójicamente a través de un mecanismo de negación. La debilidad de las élites políticas y sociales latinoamericanas y la ausencia aún alveolar de una presencia autónoma de las masas populares debían conducirlo, y de hecho lo condujeron, a negar todo tipo de legalidad propia de un proceso social al que sólo vio en sus elementos de arbitrariedad y de autoritarismo. Desde un punto de vista moral pudo justificarlo y hasta defenderlo; pero tanto teórica como políticamente le negó cualquier grado de creatividad histórica. Y cuando en virtud de circunstancias muy especiales tuvo que analizar a una figura histórica excepcional, atravesada por la multiplicidad de determinaciones del contradictorio proceso latinoamericano, se rehusó a desplegar su formidable capacidad de análisis en el

examen de una revolución dramáticamente colocada en la situación de realizarse "desde arriba". A partir de todos los elementos que hemos tratado de incorporar a un análisis que, en las circunstancias actuales aspira a ser una perspectiva de búsqueda antes que una tentativa de resolución, podemos problematizar de mejor manera la oclusión de una realidad que durante décadas caracterizó la historia del movimiento socialista. La singularidad latinoamericana no pudo ser comprendida por dicho movimiento no tanto por el "eurocentrismo" de éste como por la singularidad de aquélla. La condición ni periférica ni central de los Estados-nación del continente, el hecho de haber sido el producto de un proceso al que gramscianamente podríamos definir como de revolución "pasiva", el carácter esencialmente *estatal* de sus formaciones nacionales, el temprano aislamiento o destrucción de aquellos procesos teñidos de una fuerte presencia de la movilización de masas fueron todos elementos que contribuyeron a hacer de América Latina un continente ajeno a la clásica dicotomía entre Europa y Asia que atraviesa la conciencia intelectual europea desde la Ilustración hasta nuestros días.

Es por todo esto que resulta pobre, limitado y falso asignar al supuesto "eurocentrismo" marxiano el paradójico soslayamiento de la realidad latinoamericana. La presencia obnubilante de los fenómenos de populismo que caracterizan la historia de nuestros países en el siglo XX llevó curiosamente a identificar eurocentrismo con resistencia a toda forma de bonapartismo o de autoritarismo. El resultado fue una fragmentación cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda, dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de democratización de las masas y un liberalismo aristocratizante como único resguardo posible del proyecto de una sociedad futura, aun al precio de enajenarse el apoyo de las masas. Aceptar la calificación de "eurocéntrico" con que se pre-

tende explicar la oclusión marxiana implica de hecho cuestionar el filón democrático, nacional y popular que constituye una parte inescindible del pensamiento de Marx. Si es innegable que el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas se realizó en gran parte a espaldas y en contra de la voluntad de las masas populares, cuestionar la idea cara a la II Internacional (pero no sólo a ella) de la "progresividad" *in nuce* del desarrollo de las fuerzas productivas y de las formaciones estatales significa de hecho reencontrarse con ese filón democrático y popular del marxismo. Es introducir un nuevo punto de partida, una nueva perspectiva "desde abajo" de los procesos históricos, en los que la consideración de las masas populares, de sus movimientos de constitución y de fragmentación, de sus formas expresivas, de sus vinculaciones con las élites intelectuales o políticas, de su homogeneidad interna, de sus mitos y valores, de su grado de supeditación o autonomía, que debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista. Sólo así quizá se podría evitar esa permanente oscilación entre "objetivismo" y "subjetivismo" en que se debate aún hoy la historiografía y la teoría política marxista, incapaces de dar cuenta de lo nuevo a fuerza de seguir atadas a lo viejo. De ahí que problematizar las razones de la resistencia de Marx a incorporar a su pensamiento la realidad del devenir Estado de las formaciones sociales latinoamericanas no sea un mero problema historiográfico o un vacuo ejercicio de "marxología", sino una más de las múltiples formas que puede y debe adoptar el marxismo para cuestionarse a sí mismo. Al rechazar el criterio del *europeísmo* de Marx como principio explicativo válido para dar cuenta de su paradójica oclusión, debemos internarnos por caminos intransitados que su genio desbrozó por vez primera, pero a los que la conversión de sus ideas en sistema sepultó bajo exquisitos procedimientos hermeneúticos. La crisis de un saber que intentó ser a la vez completo y autosuficiente nos per-

mite recuperar hoy esas verdaderas "sendas perdidas" del pensamiento de Marx. Y éstas, de un modo u otro tienen el efecto contradictorio de mostrarnos los límites de validez de un método, al tiempo que arrastran a la superficie filones de un pensamiento ocultos por años en la tradición socialista. Cuestionando una tradición interpretativa, hemos llegado a rozar ciertos núcleos problemáticos en los que los puntos de fuga del sistema marxiano aparecen como ofreciendo mayores posibilidades de proseguir una línea de búsqueda más adherente al espíritu de Marx. Y de ese modo el resultado logrado, aunque se funda quizás exageradamente más en lo no dicho que en lo explícitamente afirmado por Marx, podrá contribuir en parte a restituirnos la heterodoxia de un pensamiento al que un movimiento histórico de extraordinaria magnitud como es el socialista insistió en ver sólo desde el costado de una verdad incontrovertible.

Mostrando la presencia en su interior de sus dos "almas" hegelianizante y libertaria, enfatizando la necesidad de privilegiar la segunda frente a la primera, podremos restituirle al marxismo su condición de teoría crítica y revolucionaria, la carga disruptiva que siempre tuvo en el pensamiento de Marx. El hecho de que en el presente, y en momentos de crisis de las concepciones autoritarias y burocráticas, el marxismo como filosofía de Estado atraviese una grave crisis y el filón democrático y antiautoritario vuelva a emerger con una fuerza tal como para reclamar todo un reordenamiento de la teoría y de la práctica política muestra la vitalidad de una doctrina aún capaz de sostener una confrontación productiva con la realidad y con la cultura contemporáneas.

México, 12 de marzo de 1980

APÉNDICE

NOTA I. ROSA LUXEMBURGO Y LA "CRISIS" DEL MARXISMO

El nexo dialéctico que Rosa Luxemburgo establece entre el marxismo y los procesos de constitución, desarrollo y detención del movimiento social se funda en un principio que no aparece claramente explicitado en su razonamiento pero que puede, no obstante, ser deducido de su concepción más global de la relación entre teoría revolucionaria y movimiento obrero. Tal principio reconoce que la forma teórica revolucionaria del marxismo es el resultado de su conexión con el movimiento revolucionario real; dicho de otro modo, y, para ser más adherente al sentido de su pensamiento, podría afirmarse que es la "expresión" (con todo lo de inexacto que tiene esta palabra) teórica del proceso mismo de constitución del movimiento revolucionario real. Formas teóricas y morfología del movimiento o de la clase no mantienen entre sí una relación de "expresión" sino que constituyen más bien elementos o perspectivas de un proceso orientado en su totalidad hacia el trastrocamiento de la sociedad existente. La teoría marxista de la lucha de clases es ella misma lucha de clases o, como diría Karl Korsch, "la teoría materialista de la revolución social de la clase proletaria es ella misma expresión y palanca de la revolución social de la clase proletaria". La teoría, por tanto, aunque en determinado momento y en virtud de circunstancias particulares aparezca como indispensable para garantizar al movimiento social una orientación revolucionaria y un lugar donde se verifique la coherencia revolucionaria de su política práctica, no es sino un modo de hacer teórico de lo que el movimiento histórico real de la clase

proletaria lleva a cabo en la práctica. La ciencia materialista de Marx, en cuanto que ciencia crítica y revolucionaria del proletariado, no puede en modo alguno constituir un sistema teórico cerrado, y no porque Marx no haya dispuesto del tiempo necesario para concluirlo sino porque la noción misma de "cierre" (y de "sistema") es extraña a la lucha de clases proletaria y por tanto al programa científico de Marx. El cual es, según las palabras de Rosa, "*un método de indagación,* una serie de ideas directrices generales que permiten la visión de todo un mundo nuevo, que abren infinitas perspectivas de verificación autónoma, que ofrecen alas al espíritu para las más audaces incursiones por terrenos todavía inexplorados".

En consecuencia, como cada época del desarrollo del movimiento social (en cuanto que morfología diferenciada de la composición y recomposición de la clase obrera en un modo de producción capitalista sometido a un incesante proceso de reproducción y transformación) se forja por sí mismo su material humano, la práctica de la lucha de clases constituye el campo de las necesidades teóricas del movimiento y las posibilidades de su resolución. Esto explica por qué el proceso de apropiación y desarrollo de ésta o de aquélla otra perspectiva marxiana se opera a medida que el movimiento recorre estadios o determinaciones "epocales" diferentes y afronta, por lo tanto, nuevas cuestiones prácticas. Resultaría por ello un pecado de teoricismo creer en la posibilidad de abordar (resolviéndolas) determinadas cuestiones de la teoría marxiana sin que de un modo u otro éstas hayan sido colocadas en un plano de *actualidad* por el propio movimiento social. "En el período romántico de la lucha" –dice Gramsci al analizar precisamente el artículo de Rosa Luxemburgo que comentamos–,

> del *Sturm und Drang* popular, todo el interés se concentra sobre las armas más inmediatas, sobre los problemas de la tác-

> tica política. Pero desde el momento que existe un nuevo tipo de Estado, nace concretamente el problema de una nueva civilización y por tanto la necesidad de elaborar las concepciones más generales, las armas más refinadas y decisivas (*Quaderni del carcere,* I, p. 309).

> A la fase económico-corporativa, a la fase de lucha por la hegemonía en la sociedad civil, a la fase estatal corresponden actividades intelectuales determinadas que no se pueden arbitrariamente improvisar o anticipar. En la fase de la lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política; en la fase estatal todas las superestructuras deben desarrollarse, so pena de la disolución del Estado (*Quaderni del carcere,* II, p. 1493).

La *forma* de la teoría, en consecuencia, está en relación con los niveles globales de la lucha de clases aunque aparezca en el capitalismo bajo una forma *autonomizada* en virtud de la acentuación de la división social del trabajo, la formalización de la apropiación de la fuerza de trabajo y la universalización (dominio) de la forma de valor de cambio. El núcleo teórico del marxismo reside en su naturaleza propia de ser análisis científico de la sociedad capitalista con vistas a su transformación revolucionaria, finalidad ésta que no deriva de la introducción, desde afuera del discurso científico, de una postura ética, sino que expresa el modo de ser del proceso mismo captado en su complejidad. La posibilidad siempre presente de la conversión de la teoría en *reflejo* del movimiento social o en *filosofía* del modelo alternativo da como resultados fenómenos distintos pero equivalentes de subalternización de las formas teóricas del movimiento social a las modalidades y a los tiempos de desarrollo de la crisis capitalista. Sólo el permanente reconocimiento de su fundamento real: la clase obrera y las masas, le permite evitar el riesgo de ser forma teórica de la subalternización a los tiempos tácticos del movimiento y

mantener una capacidad analítica que le permita poder reconstruir en la teoría el desplegarse actual de la forma de valor y las modalidades concretas de su relación antagónica con el desarrollo de las fuerzas productivas. Porque si bien es cierto que el punto de partida de la teoría marxista es el dato objetivo de la composición de las fuerzas productivas, hay que recordar siempre que este dato es en realidad una consecuencia de la relación dinámica entre lucha de clases y desarrollo. Es por esto que la identificación de los portadores reales del proceso no puede llevar a una cristalización de las formas teóricas y a su conversión en una filosofía de la totalidad del mundo y de los hombres (materialismo dialéctico, o diamat) sino al reconocimiento de la necesidad de su constante desarrollo y enriquecimiento, proceso que en la teoría aparece siempre como "crisis" de su propio estatuto. En la recomposición actual de la teoría marxista, en la tentativa hoy presente de dilatar la capacidad analítica del proyecto científico de Marx, reside la posibilidad de captar en el movimiento real de la lucha de clases los elementos que apuntan a la transformación de todo el proceso. La recuperación por la teoría de la centralidad del tema de la contradicción en el análisis de Marx, no vista ya como el colapso de los mecanismos económicos o como la emergencia espontánea de la insubordinación social, permite fundar un nuevo tipo de conexión entre teoría y política que "no relega la primera a su papel pasivo y subordinado (de registro y ratificación de los niveles que cada vez alcanza en el movimiento real de la lucha de clases), sino que más bien rescata el contenido crítico-científico (emancipador) y precursor" (Giacomo Marramao, "Dialéctica de la forma y ciencia de la política", en Marramao *et al.*, *Teoría marxista de la política,* México, Cuaderno de Pasado y Presente [núm. 89], 1981, p. 27). De este modo, el análisis del desarrollo de las fuerzas productivas se libera de todo tipo de determinación economicista (llámese reduccionismo,

economicismo, teoricismo, etc.) y se transforma en las formas teóricas del proceso mismo de construcción política de la contradicción o, dicho de otro modo, de la construcción del bloque histórico sustitutivo de la sociedad capitalista.

Una recomposición tal de la teoría podrá permitirle captar lo "nuevo" de la situación actual, algo que estaba de hecho excluido de la teoría, tal como ésta se configuró históricamente, y que el movimiento social ha hecho emerger en su puesta en crisis del capitalismo y del socialismo real. Nos referimos a la emergencia de un concepto nuevo de productividad que es alternativo al capitalista (¿y por qué no al del socialismo real?, ¿no establecen ambos una misma ecuación mistificadora entre trabajo productivo y trabajo creador de plusvalor?) y que contiene en su interior el germen de una visión *cualitativamente* distinta del *desarrollo*, entendido como presupuesto material imprescindible del progreso hacia una nueva civilización, basada en la dirección social global y consciente de las fuerzas productivas del trabajo (*ibid.)*.

Es por ello que partir del principio hermenéutico esencial del análisis de Marx, que no apuntaba a la existencia de una "conciencia obrera" de las estructuras permanentes sino al reconocimiento de la irreductibilidad de la contradicción, por un lado, y a la especificidad de sus formas históricas, por el otro, significa mantener siempre presente el hecho de que aun cuando la teoría es un elemento *constituyente* de la totalidad social e histórica, en realidad, y primordialmente, es *parte* de esa misma totalidad, es forma teórica de ser del propio movimiento. Separar *ontológicamente* el proceso histórico del proceso teórico (distinción sólo válida desde el punto de vista, circunscripto y transitorio, del *análisis)* implica recaer en ese mismo proceso de autonomización de las formas del valor del que Marx pretendió salir en las *Tesis sobre Feuerbach* y fundamentalmente en *El capital*.

Analizar la temática de la "crisis del marxismo" desde una perspectiva como la aquí planteada, vale decir desde la posibilidad y necesidad de la reconquista de la unidad política e intelectual entre ciencia y clase obrera (masas), no puede significar por todo lo dicho una subsunción de la teoría en la práctica política tal como hoy ésta se da sino una refundación de la teoría en el propio proceso de refundación política del movimiento social. La "crisis del marxismo", por tanto, implica antes que la crisis de un paradigma la crisis de una forma de la acción política del movimiento social basada en la aceptación de la separación entre lo "económico" y lo "político", de la dicotomía de lo "político" con lo "social" y, ¿por qué no?, de lo "teórico" con lo "práctico". Como señala Del Barco, la crisis del marxismo expresa

> el momento de la fisura, el momento en que las clases explotadas se cuestionan sobre sus experiencias históricas [...]. Se trata de la *imposibilidad* de una práctica y de una teoría determinadas. Pero la posibilidad de plantear esta imposibilidad [...] no es producto de una iluminación teórica sino del arduo trabajo del viejo topo revolucionario que no deja de roer toda organización y toda teoría [...]. Se ha quebrado la racionalidad que bajo el nombre del marxismo había devenido un instrumento de dominación y no de liberación humana. (Oscar del Barco. "Observaciones sobre la crisis del marxismo", en *Controversia,* núm. 2-3, México, 1979, p. 13.)

Recorrer el modo actual en que opera la forma del valor, tal como en su momento lo hizo Marx; analizar el conjunto de estructuras e instituciones a través de las cuales el capitalismo se apropia de la fuerza de trabajo, desvalorizándola y aislándola en la forma del cambio; reflexionar sobre la inaudita dilatación del campo de acción de las contradicciones de las sociedades modernas significa instalarse en el lugar donde germinan la posibilidad de la crisis y la

constitución de la conciencia de clase. Pero trabajar en tal sentido es aún trabajar "dentro de Marx", llevar adelante un programa científico que en la medida en que da cuenta de las determinaciones esenciales de toda una época histórica, porque es la forma teórica de un movimiento que aún no acabó la tarea de sepultarla, muestra esa riqueza inagotable a la que hacía mención Rosa Luxemburgo.

NOTA II. HEGEL Y AMÉRICA

Hegel y América (i)

Sobre el tan debatido tema de cómo la cultura europea percibió y problematizó la "naturaleza" singular de América existe una infinita cantidad de papel escrito. Uno de los más recientes es el libro de Michele Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces* (México, Siglo xxi, 1975, especialmente pp. 169-196). Pero sigue siendo de lectura obligada esa formidable e inagotable recopilación de informaciones que es la obra de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo* (México, fce, 1960). La consideración más circunstanciada de la relación entre el pensamiento hegeliano y América es hecha en el capítulo vi, § 14, "Hegel y sus contemporáneos" (pp. 297-409). Según Gerbi, durante largo tiempo, los denigradores del nuevo continente encontraron algún sostén en las sentencias del filósofo alemán.

> Hegel, impresionado por la visión de la rápida adolescencia de la república norteamericana y de las reiteradas y victoriosas explosiones revolucionarias de la América española, pero inseguro en cuanto a la manera de incluir el continente en sus tríadas dialécticas de tendencia eurocéntrica, no niega a los pueblos de América el crisma glorioso de la juventud, a la que pertenece el Porvenir; pero remacha sobre la América física la condena de la inmadurez *(ibid.,* p. 385).

Para Gerbi, la soberbia arbitrariedad con que Hegel dispuso del continente americano es un resultado inevitable de su

sistema. Su elección por la condena del Nuevo Mundo no fue en modo alguna deliberada y consciente,

> pero a los ojos del filósofo que pensaba el desarrollo del Espíritu, o sea del Absoluto, en los términos históricamente condicionados del Oriente, de Grecia, de Roma y del cristianismo, el Mundo antiguo tenía ciertamente más realidad, más consistencia, más vida, que las vastas y extrañas comarcas que vinieron a fines del siglo XV a turbar esta línea evolutiva tan orgánica y perfecta. Para admitir a América en su sistema, Hegel hubiera tenido que hacer pedazos su construcción histórico-dialéctica, y revelar así su fragilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y de comprenderlas. América, con su enorme e innegable presencia, *naive et péremptoire,* hubiera descubierto y traicionado uno de los puntos flacos del sistema. Para entrar en el esquema de las tríadas, las cinco partes del mundo debían reducirse a tres, quisieran o no, como a tres habían sido reducidos por Hegel los cinco sentidos, y a tres las cinco artes de la tradición *(ibid.,* p. 406).

El propio Gerbi, no obstante, incluye a pie de página algunas reflexiones de Ortega y Gasset más adherentes al espíritu y a la problemática hegeliana que su acerba y superficial crítica, atenida en forma demasiado lineal a la impropiedad de la forma lógica en que se presentan y razonan hechos controvertibles. Según el filósofo español, el embarazo sistemático de Hegel y su consiguiente condena de América provienen de su concepción de la realidad como historia y de la historia como pasado. Por no tener "historia", América tampoco tendría, según Hegel, "realidad" (en "Hegel y América", en *El Espectador,* t. VII-VIII, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 21 y ss.). Si para Hegel la historia universal es la objetivación progresiva del espíritu de sí en el Estado, y éste presupone la nación en cuanto que

realización objetiva del espíritu nacional, sólo en el hecho de devenir naciones (y por lo tanto Estados) puede encontrar América su lugar en la gradación de la historia universal. Únicamente en el futuro América dejará de ser mera existencia *(Realität)* para ser necesaria y en consecuencia efectivamente *(Wirklichkeit)* "real", pues "sólo cuando la realidad ha ultimado su proceso de formación" puede encontrar su puesto "en la serie de las formas que la razón asume en el mundo". Es innegable la presencia en Hegel de una tensión interna irresuelta entre la transformación de la totalidad en un proceso inmanente en el curso del cual la razón se realiza en forma progresiva –lo cual presupone un esquema lineal de historia universal– y la presencia de estadios que, como el oriental, o el Nuevo Mundo, perdieron definitivamente su lugar en la gradación dialéctica o aún no la encuentran. Hegel resuelve la tensión expulsando de la historia al mundo oriental por su carácter estático o inmutable o no incluyéndolo aún en aquélla por su inmadurez, como ocurre con América. Sólo hay evolución o, dicho de otro modo, "historia", cuando el Espíritu comienza, y éste sólo lo hace con el Estado ("La historia, hemos visto, no comienza mientras no entra en escena el hombre espiritual; por tanto, el Espíritu, consciente de sí mismo, con una conciencia muy tosca de sí, pero atento ya a sí. El síntoma de esto, para Hegel, es la existencia de un Estado" [José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 22]). Y por ello la vida pre-estatal es irracional, y por tanto sólo prehistoria.

Pero a diferencia de lo que ocurre con el mundo oriental, Hegel no abre juicio sobre la posibilidad futura de América de advenir a la vida estatal. Por lo que, en realidad, antes que de una *condena* se trata de una *apuesta* al futuro de América. Sólo podría hablarse de tal si se creyera –lo cual constituye un craso error– que para Hegel la evolución del género humano admite un punto terminal. Como ya recordaba Engels, la historia según Hegel "no puede encontrar

jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad", que únicamente puede existir en la imaginación. Al igual que para los pueblos eslavos, Hegel admite la posibilidad para América de un puesto futuro en la serie de las formas asumidas por la razón. Es bueno recordar que esta aproximación hegeliana entre los mundos eslavo y americano, ya reconocida en su época por Goethe y por Tocqueville, fue ensayada reiteradamente por buena parte de la intelectualidad europea decepcionada por las secuelas de la derrota de 1848. Y no sólo entre los pensadores rusos (Herzen, por ejemplo, estaba convencido de que América como Rusia eran las naciones del porvenir), sino también, y años después, entre los propios bolcheviques.

Hegel y América (ii)

Recordemos que para Hegel un Estado, en la verdadera acepción de la palabra, sólo puede existir "cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una situación tal que la gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada" (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 175). Mientras existan tierras libres y el recurso a la colonización, las tensiones de la sociedad moderna habrán de postergarse, y con ella la constitución del Estado.

> Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante y que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil y ésta es la condición para que exista un Estado organizado *(ibid.,* p. 176).

Una vez agotadas las fronteras libres y llenados los espacios "vacíos", la sociedad podrá concentrarse sobre sí misma y formar un sistema compacto de sociedad civil en el que se experimenta como una necesidad histórica la constitución del Estado.

Detrás de estas afirmaciones de Hegel, Ortega y Gasset cree encontrar, y con buenas razones, una ley fundamental de la historia que no obstante nunca fue expuesta por aquél de manera sustantiva. Si la historia es siempre el descubrimiento de sí mismo por el Espíritu, y si para que esto ocurra es preciso que los hombres no encuentren ante sí grandes espacios libres, la historia o espiritualización del universo es función de la densidad de la población. "Sometida a presión, la humanidad comienza a rezumar espiritualidad y la aventura propiamente histórica se inicia. Sólo ante dificultades en la vida 'natural', cuya medida hallamos en la holgura de territorio, se dispara el proceso cultural" (Ortega y Gasset, *op. cit.,* pp. 31-33). Por eso el espacio en Hegel es más una categoría geográfica que una categoría histórica.

Aun cuando Ortega y Gasset valoriza positivamente la "teoría general" que descubre subyacente en las consideraciones de Hegel sobre el Nuevo Mundo, tiende a pensar que fue su ceguera para el futuro lo que lo indujo a desconocer la sustantividad propia del Estado norteamericano y a descalificarlo por su condición de "Estado en formación". Sin embargo, en el propio razonamiento de Hegel la apuesta al porvenir de América encuentra un fundamento racional cuando funcionaliza su existencia con relación a los problemas creados por la expansión de la población y de la industria en Europa. Y dice: "hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los Estados europeos; pero cuando esto cese, el conjunto quedará encerrado y asentado en sí mismo" (Hegel, *op. cit.*, p. 177). Es curioso observar cómo en Hegel coexisten dos perspectivas radicalmente distintas del crecimiento de la población positiva en el Nuevo Mundo por

cuanto constituye el presupuesto del Estado organizado, que es negativa en el Viejo Mundo por ser no simplemente el resultado de su crecimiento natural sino un efecto negativo de la dialéctica de la sociedad civil. En el § 243 de su *Filosofía del derecho,* Hegel muestra cómo el progreso de la población y de la industria provoca, por un lado, el acrecentamiento de la acumulación de riquezas, mientras que, por el otro, "tiene como consecuencia la *singularización y limitación* del trabajo particular y con ello la *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil" (Georg W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 274). De ahí que, en medio del exceso de riqueza, la sociedad civil no sea suficientemente rica, en cuanto "no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe" (*ibid.*, p. 275). Es precisamente el surgimiento de la superpoblación, no como resultado del crecimiento poblacional sino por "el surgimiento de una multitud de individuos que no pueden satisfacer sus necesidades por medio de su trabajo cuando la producción supera las necesidades del consumo" lo que empuja a la sociedad civil a exportar su población excedentaria. A través de la colonización, la sociedad civil avanzada "proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo" (*ibid.*, p. 277). De tal modo, Hegel preanunció en su *Filosofía del derecho* una teoría del imperialismo en cierto modo aproximable a la que muchos años después formularon Hobson y Rosa Luxemburgo, a partir de la cual América dejaba de ser ese mundo de nostalgia "para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa" para transformarse en una de las condiciones de su supervivencia. Y causa viva extrañeza observar el descuido con que un

lector tan cuidadoso de Hegel, como fue Marx, transitó por estos párrafos trascendentales de su maestro. Es posible que la causa de este menosprecio haya que buscarla en la viva animadversión con que las corrientes radicales de los años cuarenta, y Marx y Engels en particular, consideraron a una obra que, mientras para ellos expresaba la conciliación del viejo Hegel con el Estado prusiano conservador, es en la actualidad valorizada como fundamentalmente crítica del Estado y de la sociedad. Sobre este tema, en el que ya habían reparado estudiosos como Hermann Heller (cf. *Teoría del Estado,* México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 125-138), véase el interesante trabajo de Alberto O. Hirschman, "Hegel, el imperialismo y el estancamiento estructural" (en *Política económica en centro* y *periferia,* Carlos Díaz Alejandro, Simón Teitel y Víctor Tokman, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 51-60).

NOTA III. MARX Y EL PORVENIR SOCIAL EN RUSIA

En 1877, Yuli Galaktiónovich Zhukovski (1822-1907), economista perteneciente al grupo de *Sovremiénnik* [El Contemporáneo], la publicación que desde 1836 hasta 1866 aglutinó en torno suyo a lo más avanzado de la *inteliguentsia* revolucionaria rusa, publicó en la revista liberal *Viétnik Evropy* [El mensajero de Europa] (núm. 9 de 1877) un artículo titulado "Karl Marx y su libro acerca del capital", en el que polemizaba violentamente contra *El capital* y en general contra las teorías marxistas. El artículo provocó muchos comentarios, entre otros, el del escritor populista Nikolái Kostantinovich Mijailovski (1842-1904), quien decidió asumir la defensa de Karl Marx desde las columnas de la revista progresista *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria] con un ensayo titulado "Karl Marx ante el tribunal del señor Y. Zhukovski" (núm. 10 de 1877). Su ensayo, no obstante, incurría a su vez en una serie de tergiversaciones del pensamiento de Marx, sobre todo en lo concerniente al problema de la "inevitabilidad" en *cualquier* ambiente histórico de un proceso de disgregación de las economías basadas todavía en la unidad de los productores con sus medios de producción, expuesto por Marx con relación a los países europeos occidentales. Para rectificar estas deformaciones de su pensamiento, Marx escribió hacia finales del mismo año una carta redactada en francés y dirigida a la redacción de la revista, aunque al parecer nunca fue enviada. Descubierta por Engels entre los papeles de Marx, una copia de ella se le envió a Vera Zasúlich en 1884, es decir, cuando ésta había dejado ya de ser populista y, junto con Plejánov, Axelrod y

otros revolucionarios rusos, acababa de formar el grupo marxista Emancipación del Trabajo. El grupo de Plejánov consideró conveniente no publicarla, pero según afirma Engels en su *"Postcriptum"* de 1894 a su ensayo *Acerca de la cuestión social en Rusia,* copias en francés circularon clandestinamente en Rusia. Poco tiempo después, en 1886, el órgano de los populistas revolucionarios en la emigración, *Viéstnik Narodnoi Voli* [El mensajero de la Voluntad del pueblo], la publicó en ruso. Dos años más tarde, en octubre de 1888, volvió a publicarse en ruso, pero esta vez en la revista legal *Iuridíchevski Viéstnik* [El mensajero jurídico], de tendencia populista. Por su parte, Nikolái Frántsevich Danielson la incluyó en forma integral para conocimiento del público occidental como apéndice a la versión francesa de su libro sobre la economía rusa *(Histoire* du *devélopment économique de la Russie depuis l'affranchissements des serfs,* París, Giard et Brière, 1902, pp. 507-509), aunque por esa misma fecha lo publicó también la revista *Le mouvement socialiste* (24 de mayo de 1902, pp. 968 y ss.). Resulta significativo que ni los marxistas rusos ni los occidentales (excepto los franceses) hicieran esfuerzo alguno por publicar un documento de tamaña importancia. En la polémica de los años noventa, teóricos populistas como Mijailovski, Danielson, Vorontsov y otros utilizaron con bastante frecuencia esta carta de Marx para contraponerla a las posiciones de los marxistas rusos. Véase, en particular, la utilización de la carta hecha por Mijailovski y la respuesta del joven Lenin en su libro *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"* y *cómo luchan contra los socialdemócratas?* (1894). En español, tanto este documento como el conjunto de materiales de Marx y Engels sobre el problema del camino *original* ruso fueron recopilados en los *Escritos sobre Rusia* que han comenzado a editar los Cuadernos de Pasado y Presente (vol. II: *El porvenir de la comuna rusa,* México, Cuadernos de Pasado y Presente [núm. 90], 1980). Pero sigue siendo

una de las mejores exposiciones sobre el debate la "Presentación general" redactada por Fernando Claudín para su edición de los *Escritos económicos* de Lenin (vol. 1, Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 1-55). Sobre la diferencia de opiniones entre Marx y Engels acerca del "problema ruso", resulta ilustrativa la reciente publicación de la *Correspondencia* de ambos con Danielson (México, Siglo XXI, 1980).

NOTA IV. EL DESPLAZAMIENTO DEL CAMPO DE INTERÉS DE MARX HACIA LAS COMUNIDADES AGRARIAS

Se puede aducir, y con buenas razones, que el desplazamiento marxiano del campo de interés hacia las sociedades precapitalistas es sólo un caso particular de un fenómeno más general que comprometió a buena parte de la intelectualidad europea del último tercio del siglo pasado. El proceso de expansión capitalista hacia el mundo colonial y las regiones atrasadas de Europa sudoriental y meridional dislocó sociedades enteras e hizo emerger problemas que reclamaban ser abordados. No es casual que la exhumación de Haxthausen a través de Maurer y el descubrimiento de que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, fue la forma primitiva de la sociedad desde la India hasta Irlanda –como aclara Engels en su nota rectificatoria a la edición inglesa de 1888 del *Manifiesto del Partido Comunista*– se hayan sucedido cuando Rusia "comenzó a moverse" y en vastas zonas europeas y asiáticas irrumpieron grandes movimientos rurales bajo diversas formas políticas. Marx y Engels aprovecharon ampliamente las investigaciones científicas de la época no sólo para verificar y redimensionar la validez de su teoría de la sociedad, sino también para medir la productividad política de tales investigaciones. En nuestra opinión, y particularmente en el caso de Marx, pensamos que su creciente interés por la historia y la teoría de la comuna rural implica una apertura hacia el mundo popular subalterno de efectos imprevisibles sobre la propia teoría marxista, por lo menos para aquella época. Desde este punto de vista, el hecho de que la preocupación

fundamental de Marx hubiera sido soslayada por el marxismo de la II Internacional –del que hasta cierto punto hay que exceptuar al filón austromarxista y al marxista "ruso"– tuvo consecuencias negativas para el examen de problemas tan importantes como la cuestión campesina y la cuestión nacional y colonial, afectando seriamente a la propia teoría de la sociedad y del Estado marxiana. El hecho de que los estudios de Marx giraran en torno a dos problemáticas distintas como fueron la de Morgan, orientada a los fenómenos del parentesco, y la de Kovalevski, interesada esencialmente en el análisis de la naturaleza de la comunidad primitiva y de sus restos en las sociedades actuales, permitió, a través de la recuperación engelsiana de sus apuntes sobre la obra de Morgan, que fuera considerado como esencial lo que en Marx tenía solamente una importancia accesoria. De sus estudios de la década del setenta y de los primeros años del ochenta, la tradición marxista sólo incorporó los dedicados a Morgan, sepultando en el olvido los dedicados a Kovalevski y la comunidad rural. La interpretación de Morgan hecha por Engels, con base en los cuadernos de apuntes de Marx, y plasmada en su libro sobre los *Orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado,* tuvo el efecto negativo de empobrecer el desarrollo del estudio de la historia y de la teoría de la sociedad por parte de los marxistas y de los socialistas de la II y de la III Internacional, como señala Lawrence Krader en su interesante contribución en el tomo 1 de *Storia del marxismo* editada por Einaudi (véase "Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnológico", en *Storia del marxismo*, vol. I: *Il marxismo ai tempi di Marx*, Turín, Einaudi, 1978, pp. 211-244 ["Evolución, revolución y estado: Marx y el pensamiento etnológico", en *Historia del marxismo*, vol. II: *El marxismo en tiempos de Marx*, Barcelona, Bruguera, 1979, pp. 89-137]).

Volviendo a lo señalado al comienzo de esta nota, podemos afirmar que el cambio de perspectiva marxiana ope-

rado en los años setenta estuvo motivado por la necesidad de resolver problemas teóricos surgidos en el proceso de elaboración definitiva de los tomos subsiguientes de *El capital,* pero además por razones más estrictamente políticas: las condiciones sociales de Rusia y los problemas que de ella derivaban para el triunfo de una revolución a la que consideraba inminente. A su vez, la lectura de Maurer, Kovalevski, Morgan, Tylor, Lubbock, Phear, Maine y de los economistas y sociólogos rusos le permitió abrirse, con la amplitud de criterio y la capacidad analítica que lo caracterizaba, a la ciencia de la época para encontrar en ésta los elementos que permitieron la potencialización crítica de su teoría. Por esta misma época, además, anota cuidadosamente la obra de Bakunin *Estatismo y anarquía,* que gira en torno a la problemática del Estado. Para Marx, la liberación de los siervos de la gleba en Rusia fue la señal indicativa de un proceso de disgregación de los cimientos de la autocracia zarista, que estaba destinado inexorablemente a agudizarse. Pero la expansión de las rebeliones campesinas y el crecimiento del movimiento populista, que colocaron a Rusia al borde de su "1789", hicieron emerger con fuerza inusitada un problema que había lacerado desde muchos años antes a la intelectualidad rusa, generando esos dos grandes movimientos ideológicos y políticos complementarios que fueron el occidentalismo y la eslavofilia. Occidentalistas y eslavófilos discutían, con la pasión romántica que caracterizó a los debates rusos, sobre el destino último de su país. ¿Estaría condenado a reproducir las formas bárbaras del atomismo y de la explotación burguesa que caracterizó a la Europa luego de la revolución de 1848, o el conocimiento de los males sociales de los países avanzados podía permitir a los atrasados evitarlos? La debilidad del capitalismo en Rusia ¿era un hecho positivo o negativo? La presencia de formas comunitarias profundamente arraigadas en el campo ¿favorecían o no un camino propio hacia

el socialismo capaz de obviar las miserias del capitalismo? ¿Qué papel debía o podía cumplir la comuna rural en el tránsito a una sociedad igualitaria? En torno a estos problemas, que en la polémica de Marx y Engels con Herzen, Bakunin y Tkachov había sido resuelto hasta entonces en forma negativa, se opera en la década del setenta un cambio en el que se perfila una diferencia de criterios –disimulada o, mejor dicho, no explicitada– entre ambos teóricos del socialismo. Mientras Engels considera que la Comuna rural puede facilitar el paso al comunismo, evitando así para Rusia la fase capitalista, *sólo* a condición de que la revolución campesina antifeudal en Rusia esté acompañada por una revolución proletaria en Europa occidental, Marx intenta en cambio dar una respuesta distinta, o por lo menos se advierte en él un acento distinto en el análisis del problema. En su artículo de polémica contra Tkachov ("Acerca de la cuestión social en Rusia", 1875), Engels tiende a ver fundamentalmente cómo el capitalismo se desarrolla cada vez más en ese país, desintegrando inexorablemente la propiedad comunal en el campo. El hecho de que Rusia pudiera llegar al socialismo a partir de la *obschina* era una mera posibilidad aleatoria y circunstancial, supeditada a una previa y triunfante revolución en Occidente. Todavía en vida de Marx, esta posición es reafirmada, aunque con mayor ambigüedad, en el prefacio de 1882 a la segunda edición rusa del *Manifiesto,* que aun cuando lleva la firma de ambos, es muy posible que haya sido redactado sólo por Engels. Existen varias razones para defender esta hipótesis, aunque la más importante sigue siendo la evidente diferencia entre esta posición y las afirmaciones de Marx contenidas en el borrador de su proyectada respuesta a Vera Zasúlich, escrito un año antes. En la breve carta con que finalmente trató de satisfacer las cruciales demandas de su corresponsal, Marx admitía que la comuna rural podía convertirse, *bajo determinadas* condiciones, en el funda-

mento de la regeneración social de Rusia, pero dichas condiciones parecían estar relacionadas directamente con la vida de la *propia* comuna rural, con la necesidad de "eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo". Es muy probable que Marx incluyera a la revolución en Occidente como uno de los factores que podía contribuir a dicha eliminación, pero el hecho es que en los borradores el énfasis está puesto en la revolución en el interior de Rusia, como el elemento decisivo y fundamental para aprovechar una ocasión histórica a la que considera en parte como excepcional.

> Para salvar a la comuna rusa –dice Marx– hace falta una revolución rusa. Por lo demás, los detentadores de las fuerzas políticas y sociales hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. A la vez que desangran y torturan la comuna, esterilizan y agotan su tierra, los lacayos literarios de los "nuevos pilares de la sociedad" señalan irónicamente las heridas que éstos le infligieron como otros tantos síntomas de su decrepitud espontánea e incontestable. Aseveran que se muere de muerte natural y que sería un bien el abreviar su agonía. No se trata ya de un problema que hay que resolver sino simplemente de un enemigo al que hay que arrollar. No es entonces un problema teórico. […] Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen capitalista (véase parte del borrador en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas en tres tomos,* t. III, Moscú, Progreso, 1973, p. 170.

Pero entonces podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto Engels, en su polémica con Tkachov en 1875, en el *"Posts-*

criptum" de 1894 o en las cartas a Danielson, no incurre precisamente en aquello que criticaba Marx? Cuando Engels escribe a Danielson, el 17 de octubre de 1893, que "ninguna gran calamidad histórica deja de tener por compensación un progreso histórico. Lo único que varía es el *modus operandi*. *Que les destinées s'accomplissent!*", ¿no estaba considerando en forma positiva el hecho de que se abreviara la agonía de la comuna y de que acelerara el avance inevitable del desarrollo capitalista? Basta leer los borradores de Marx y compararlos con esos textos de Engels para advertir que estamos ante dos posiciones distintas. Vale la pena acotar, sin embargo, que estas diferencias no aparecían claramente delimitadas y que los populistas rusos consideraban tanto al uno como al otro sus soportes teóricos. Al publicar en su periódico *Narodnaia volia* el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto,* la redacción le añadió un comentario en el que sostenía que dicho texto confirmaba plenamente "una de las tesis fundamentales del norodovolchestvo, confirmación que se beneficia de las investigaciones de estudiosos de elevadísima estatura como Marx y Engels" (Valentina A. Tvardovskaia, *El populismo ruso,* México, Siglo XXI, 1978, p. 95).

Porque en el Engels de los años setenta y ochenta ya estaba firmemente arraigada la concepción del papel rector de la revolución en Occidente resulta explicable la facilidad con que se desvanecieron en él las esperanzas que albergó en ciertos momentos en la posibilidad de compatibilizar un proceso revolucionario de tipo plebeyo en Rusia con las necesidades de la revolución obrera y socialista en Europa occidental. El prólogo de 1882 al *Manifiesto* pareciera ser un texto de compromiso, el punto en el que se encontraron las posiciones diferenciadas de ambos pensadores. Pero ya en los inicios de los noventa, Engels vuelve a insistir sobre las mismas ideas explicitadas en la polémica con Tkachov y descubre en la realidad rusa lo que había sostenido como

existente años antes: la plena afirmación del capitalismo y el inevitable proceso de disgregación de la propiedad comunitaria. Más allá de los matices que puedan encontrarse en ambos discursos, lo que realmente interesa destacar es la diferente concepción del nexo entre teoría y movimiento social que los inspira. En su análisis, Marx no excluye la posibilidad del desarrollo capitalista en Rusia; simplemente lo considera como un hecho históricamente negativo que los hombres –es decir, el movimiento social– deben por todos los medios evitar. Dando por descontado la inevitabilidad histórica del proceso capitalista ruso, Engels, en cambio, considera a éste como una transformación históricamente progresiva. Aunque no está dicho en forma explícita sino apenas sugerido, el análisis de Marx nos hace pensar en que, según él, el socialismo ruso depende en gran parte de la posibilidad de *evitar* el capitalismo. El de Engels, en cambio, parte de la convicción de que el socialismo sólo es posible luego del capitalismo en Rusia. Para decirlo de un modo distinto, en los años noventa, el "voluntarista" Marx ha cedido su lugar al "objetivista" Engels y, a través de éste, a la expansión en Rusia –pero no sólo en ella– de un marxismo instalado ideológicamente en su forma "legal". Y por eso durante los primeros años el joven marxismo ruso polemizó contra el populismo desde la perspectiva de Struve. Cuando sobreviene la diferenciación entre las dos alas del marxismo ruso, la ecuación leniniana de voluntarismo populista + objetivismo marxista está tan firmemente instalada en el interior de una teoría del partido y de la revolución que queda fuera del análisis la hipótesis subyacente en el pensamiento de Marx y que infructuosamente trató de explicitar en la respuesta a sus amigos y discípulos populistas. La abrumadora presencia de masas rurales vinculadas por lazos comunitarios no podía dejar de tener profundas implicancias sobre el modelo "occidental" de proceso de transición ensayado en Rusia.

Las limitaciones con que el bolchevismo encaró las agudas tensiones sociales generadas por la Revolución de Octubre fue, desde este punto de vista, una prueba práctica de las consecuencias peligrosas que tuvo para la teoría y para la práctica revolucionaria la oclusión de la hipótesis marxiana. Continuar el análisis de Marx, a partir del reconocimiento de la pertinencia de los términos en que él lo planteó, implicaba de hecho modificar la estrecha visión "obrerista" que el socialismo tenía de los fenómenos populares. Considerar a los campesinos como aliados de la clase obrera era un paso adelante en la definición del carácter de la transición en Rusia. Pero esto colocaba al movimiento apenas en los umbrales del verdadero problema, cual era el de "unificar" realmente a ambas clases sociales en un nuevo bloque histórico, problema del que Lenin, al final de su vida, mostró tener una aguda conciencia. En este sentido valdría la pena indagar hasta qué punto se puede descubrir una línea que, no obstante las interrupciones, vincula la hipótesis de Marx, las trágicas comprobaciones de Lenin y los intentos de Bujarin de retomar, a fines de los años veinte, la perspectiva de una revolución basada fundamentalmente en su capacidad de hegemonizar –con el mínimo de costos sociales que permitían las condiciones existentes– una transformación socialista de las estructuras agrarias y, a partir de éstas, de toda la sociedad. Al intentar dar un fundamento teórico y social a sus posiciones gradualistas, como a su concepción de la revolución socialista en Rusia, Bujarin comenzó a considerar a los campesinos en forma positiva, abandonando las ambigüedades tácticas que caracterizaron la posición de Lenin y de otros bolcheviques. Bujarin defendió las potencialidades revolucionarias del campesino no sólo en Rusia, donde apoyaban a una revolución proletaria, sino también a nivel mundial, por lo que preveía un período en el que el campesinado, bajo la dirección del proletariado, se habría de transformar en "la gran

potencia liberadora de nuestros tiempos" (1925). De esta convicción parte la consigna defendida en el VI Congreso de la Internacional Comunista de una campaña mundial cercando a la ciudad capitalista. Véanse sobre este tema, Moshe Lewin, *Economia e politica nella società sovietica*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 51; y la iluminadora biografía de Stephen F. Cohen, *Bujarin y la revolución bolchevique,* Madrid, SigloXXI, 1976, en especial pp. 227-299.

NOTA V. SOBRE LA "TRAICIÓN" DE LOS DIRIGENTES SOCIALDEMÓCRATAS EN 1914

El análisis fundamentalmente "ideológico" que se ha hecho de la historia del marxismo y más en particular de la II Internacional ha conducido a innumerables equívocos. Uno de ellos, y quizás el más grave por cuanto significó el punto de partida de toda la lectura del socialismo de preguerra que hizo la III Internacional, fue el de considerar simplemente como "traición" al proletariado el comportamiento de la mayor parte de los dirigentes socialdemócratas europeos. Pero toda la problemática queda de hecho renovada y profundizada si se modifica el orden de importancia generalmente admitido y se ve en la lucha por la paz, que desde fines de siglo aparece de manera relevante en todos los congresos internacionales y nacionales, no el valor supremo de la estrategia socialista sino una componente de una problemática más global y, en sus modalidades inmediatas, más concreta. Colocado desde esta perspectiva, Georges Haupt demuestra que "sólo partiendo del conocimiento preciso de la evolución de las estructuras obreras y de sus relaciones con el ambiente socialista" se puede esclarecer el sentido real, el contenido social de las grandes tendencias que se enfrentaron y de los debates ideológicos y políticos que animaron y dividieron a la Internacional. Señala, además, que tanto los que sostienen que las masas fueron desorientadas por la "traición" de sus dirigentes como los que –con buenas razones– explican el comportamiento de éstos por la actitud de las propias masas, ganadas ampliamente por la exaltación nacionalista, dejan de lado aspectos decisivos

para explicar el fenómeno. Por ejemplo, que las grandes acciones contra la guerra que culminaron en el congreso extraordinario de Basilea se desenvolvieron en la coyuntura de un profundo malestar económico y social, sobre la base de una radicalización de las acciones obreras contra la carestía de la vida. Sin embargo, en los umbrales de 1914, tanto el malestar como los movimientos sociales se habían aplacado en el interior de una nueva coyuntura que se traducía en un mejoramiento de la situación obrera. Se abre una etapa caracterizada por la curva descendente de la movilización obrera. La relación que pueda existir entre ambos fenómenos sólo puede ser clarificada si se abandona el sitio desde el cual la historiografía tradicional ha examinado la historia del socialismo internacional (o como historia intelectual o historia de las ideas, o como historia institucional). Todo lo cual conduce a plantear una nueva perspectiva que coloque el eje de la investigación en las fuerzas reales que constituían la II Internacional (y esto vale también para la III), en los diversos partidos nacionales que la conformaron, y a orientarla hacia una dilatación de la problemática desde el punto de vista de los "prototipos" nacionales. Como concluye Haupt, "sólo en escala nacional es posible encarar de manera concreta y profundizada las investigaciones sobre los movimientos reales y hacer surgir el sentido verdadero de las diversidades y de las particularidades de cada país". Es evidente que estas diversidades no excluyen elementos comunes fundamentales que corresponden a la totalidad de las acciones colectivas organizadas por el proletariado en todos los países en un momento dado, por lo que el punto de partida para la historia internacional del socialismo debe situarse necesariamente "en la interacción entre lo particular, es decir, la diversidad de los movimientos obreros como fenómenos originales de una sociedad nacional dada, y lo general, es decir, el sentido histórico global de los movimientos, como

expresión de una misma tendencia de las sociedades industriales modernas" (Georges Haupt, *La II Interazionale,* cap. IV: "Storia dell' Internazionale socialista o storia internazionale del socialismo?", Florencia, La Nueva Italia, 1973, pp. 93-176, y en especial pp. 159-176).

NOTA VI. MARX Y LA REVOLUCIÓN ESPAÑOLA

Los escritos de Marx sobre España, en su mayor parte corresponsalías y artículos de fondo para el periódico estadounidense *New York Daily Tribune,* fueron incluidos por Riazánov en sus *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1852 bis 1862* (Stuttgart, Dietz, 1917), con un breve comentario del recopilador. La primera edición en volumen aparte, y en el idioma original en que fueron escritos (el inglés), fue hecha por la International Publishers, de Nueva York, en 1939: Karl Marx y Friedrich Engels, *Revolution in Spain.* En español, no obstante, Andrés Nin ya había publicado en 1929 una recopilación parcial, de la que se hicieron luego múltiples reediciones. No podemos precisar cuándo las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú comenzaron a reeditarla en varios idiomas, de la que la última edición en español (en la que se excluyen algunos textos como la biografía de Bolívar) es de 1974.

En 1960, la editorial Ariel de Barcelona tradujo la edición estadounidense de 1930 agregándole un prólogo que, publicado en un comienzo en forma anónima, desde la tercera edición de 1970 lleva la firma de Manuel Sacristán, su redactor. Dicho prólogo contiene una serie de penetrantes observaciones acerca del modo en que Marx aborda los problemas de la revolución española y de la historia del país –coincidentes con la perspectiva de análisis en que nos hemos colocado–, que son retomadas por Michael Lowy quien, según nuestro conocimiento, encara por primera vez el estudio sistemático de estos trabajos de Marx: "Marx y la revolución española, 1854-1856", incluido en *Dialéctica y re-*

volución (México, Siglo XXI, 1975, pp. 34-49) (aunque el texto original en francés del ensayo de Lowy ya había sido publicado en la revista *Le mouvement social* de julio-septiembre de 1967).

Rechazando el criterio tan habitual que descalifica la importancia política y teórica de los artículos periodísticos de Marx, Lowy se propone demostrar, y aquí reside la excepcional significación de su ensayo, que las tesis sugeridas por Marx a propósito de los levantamientos de 1854-1856 "arrojan una nueva luz sobre su pensamiento, subrayando, además, su sorprendente 'modernidad' en relación con la problemática sociopolítica de lo que se ha convenido en llamar el 'Tercer Mundo': golpes militares de Estado, guerra de guerrillas, papel de los campesinos, revolución burguesa o socialista, etcétera" *(ibid,* p. 37). Sin el propósito de analizar las tesis de Marx sobre España, sobre las cuales tanto Sacristán como Lowy ofrecen agudas consideraciones, sólo deseamos mostrar cómo la perspectiva en la que se colocó Marx y algunos de los resultados alcanzados, que de haberse extendido a los fenómenos latinoamericanos le hubieran permitido tener una visión más penetrante de ellos, fueron curiosamente dejados de lado.

Vale la pena reproducir *in extenso* lo que anota Riazánov sobre el valor metodológico excepcional de los escritos marxianos:

> Lo que aquí deseamos recalcar es lo siguiente. En ninguna otra obra histórica nosotros podemos encontrar características tan completas de la guerra española de independencia con su mezcla particular de elementos revolucionarios y reaccionarios. Fue su estudio profundo de la historia de la Convención francesa, fueron sus nuevas experiencias adquiridas en la práctica de la Revolución de 1848, fue su conocimiento exacto de la historia de la guerra de independencia húngara, lo que le permitieron, a diferencia de otros historiadores, *no*

> *perderse* en *el laberinto de los pronunciamientos españoles y de las luchas locales y de asignarles a los héroes su justo valor.* Marx era el único capaz de hacer esta crítica penetrante de la táctica de la minoría revolucionaria, lo cual nos explica la razón de su lamentable derrota de 1814. Fue la incapacidad de operar los cambios sociales y de tomar al mismo tiempo las medidas para la defensa nacional, lo que hizo de ella un instrumento de la contrarrevolución. En lugar de destruir, "en nombre de la defensa de la patria", y a ejemplo del Comité de Salud Pública de Francia, la sociedad feudal con todos sus privilegios, la Junta Central española hizo un llamamiento a los prejuicios populares y reforzó todas las fuerzas de la vieja sociedad, la corte, la nobleza y la Iglesia. La historia del desarrollo de la constitución española de 1812 hecha por Marx demuestra también que su "materialismo económico" no le impedía, en modo alguno, *reconocer los rasgos específicos del proceso histórico en los diversos países, que pueden formarse y desarrollarse sobre una misma base económica, bajo la influencia de diversas circunstancias empíricas, de diversas condiciones naturales, de relaciones raciales cristalizadas y de influencias históricas externas* (David Riazánov, en *Gesammelte Schriften…, op. cit.*, p. 551).

Lo que nos sorprende es que todos los aspectos positivos del análisis de Marx, que Riazánov (y, junto con él, Sacristán y Lowy) valoriza y que hemos destacado en cursiva en la larga cita trascrita, brillan por su ausencia en los trabajos "latinoamericanos" y son prácticamente contradichos en el caso particular del artículo sobre Bolívar. Con lo cual agregamos nuevos e ilustrativos elementos para reafirmar nuestra tesis de que no fue la "superficialidad" del periodista, ni el desconocimiento del "historiador", ni las limitaciones del "metodólogo", ni finalmente el desprecio del "eurocentrista" lo que puede explicarnos la paradójica actitud de Marx frente a América Latina. Todas estas limitaciones pudieron

emerger y desvirtuar sus reflexiones porque una previa y prejuiciosa actitud *política* obnubiló su mirada.

Sacristán recalca cómo el análisis de la peculiaridad española se mueve en las reflexiones de Marx principalmente en el terreno *sobreestructural* de las instituciones, la cultura, la psique popular y la política. Es por ello que revaloriza el papel político del ejército español, asigna una cierta importancia a la tradicional constante española del levantamiento contra las camarillas aisladas, descubre en la escasa centralización de la monarquía española las condiciones favorables para el arraigo de la resistencia guerrillera contra Napoleón. Y aunque usa valores tradicionales cuando habla de ciertos personajes (Espartero, por ejemplo, o el mismo Bolívar), por lo general lo hace sólo retóricamente, y en ningún caso los extiende al enjuiciamiento de los hechos. Lo que es verdaderamente relevante en sus escritos sobre España es la flexibilidad metodológica de la que hace gala Marx. Sacristán aclara cómo el método de Marx elude el fácil camino de una empírica recaída "a una supuesta sustantividad cerrada de un complejo de datos nacionales". Su insistente búsqueda de la peculiaridad revolucionaria española

> no es fruto de una gratuita postulación de misteriosos rincones estancos y racionalmente irreductibles en el "alma" o "vividura" de los pueblos. Tiene raíces menos especulativas: es en última instancia consecuencia de un principio metodológico, a saber, el de la importancia del papel dialéctico de los elementos sobreestructurales –tradición, cultura, instituciones, política, religión– en su reversión sobre los elementos estructurales básicos de la vida social (Karl Marx y Friedrich Engels, *Revolución en España,* Barcelona, Ariel, 1970, pp. 13 y ss.).

La fuerza de Marx reside, por ello, en que arranca del terreno de los hechos políticos, o, dicho de otra manera, de los elementos sobreestructurales, sin abandonarlos nunca hasta

tropezar, "como sin buscarla, con la intervención ya palmaria de las 'condiciones naturales' sociales" *(ibid.,* p. 14). El método de Marx, concluye Sacristán, es

> proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agote todas las instancias sobreestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales. Así se evita que éstas se conviertan en *Dei ex machina* desprovistas de adecuada función heurística. Esa regla supone un principio epistemológico que podría formularse así: *el orden del análisis en la investigación es inverso del orden de fundamentación real admitido por el método.* (*Ibid.*, p. 14, las cursivas son nuestras).

Es toda esta riqueza de análisis, todas estas potencialidades excepcionales que encierra el método de Marx lo que el propio Marx dejó implícitamente de lado al analizar otros fenómenos que se asemejaban tanto a lo que tan cuidadosamente estudió por esos mismos años. Recordemos finalmente las palabras con que criticó a todos aquellos que, "en lugar de ver la fuerza y los recursos de esos pueblos en su organización provincial y local, han bebido en la fuente de sus historias oficiales". Pero ¿no fue esto precisamente lo que Marx hizo con Bolívar?

[Más recientemente, José Miguel Fernández Urbina publicó en *Tiempo de Historia* (Madrid, núm. 57, agosto de 1979) un artículo titulado "Marx y la historia de España" en el que el autor examina cuidadosamente, en torno a ciertos puntos temáticos, las características distintivas de los ensayos marxianos.

Fernández Urbina destaca el análisis que hace Marx de la diferente función que cumplió la monarquía absolutista española respecto de las de Europa en general, y que le permite extraer la sorprendente conclusión de las "formas

asiáticas de gobierno" que caracterizaron a la primera. Según Marx,

> como Turquía, España siguió siendo un conglomerado de repúblicas mal regidas, con un soberano nominal al frente. El despotismo presentaba caracteres diversos en las distintas regiones a causa de la arbitraria interpretación de la ley general por virreyes y gobernadores; pero a pesar de ser despótico, el gobierno no impidió que subsistieran en las regiones varios derechos y costumbres, monedas, estandartes o colores militares, ni siquiera sus respectivos sistemas fiscales. El despotismo oriental no ataca el autogobierno municipal, sino cuando éste se opone directamente a sus intereses y permite muy gustosamente a estas instituciones continuar su vida mientras dispensen a sus delicados hombros de la fatiga de cualquier carga y le ahorren la molestia de la administración regular (*Revolución en España, op. cit.,* pp. 75 y 76).

Con respecto al Ejército y a su papel protagónico ("tanto tomando la iniciativa revolucionaria cuanto echando a perder la revolución con su pretorianismo"), Marx encuentra las razones de este hecho en las profundas y radicales transformaciones sucedidas en esta institución por la guerra de independencia. Las convulsiones políticas que en España recorrieron todo el siglo XIX tenían como eje esa función específica del ejército expresiva de la debilidad general del Estado y del sistema político. Como señala claramente Marx, y recuerda Fernández Urbina en su interesante trabajo, los reiterados pronunciamientos militares eran factibles porque

> en primer lugar lo que llamamos Estado, en el sentido moderno de la palabra, no tiene verdadera corporeización frente a la Corte, por causa de la vida exclusivamente provincial del pueblo, si no es en el ejército. En segundo lugar, la peculiar posición de España y la guerra por la independencia crearon

> condiciones en las cuales el ejército resultó el único lugar en que podían concentrarse las fuerzas vitales de la nación española *(ibid.*, pp. 29 y 30; sobre este tema del ejército, véase pp. 14-16 del citado ensayo de J. M. Fernández Urbina).

Desde esta doble perspectiva de análisis de una unidad territorial caracterizada por un "conglomerado de repúblicas mal regidas" y por un ejército colocado como sede exclusiva de la "concentración de las fuerzas vitales de la nación", que Marx visualizó claramente en la realidad española, ¿no debería haber presentado un Bolívar más acorde con una realidad latinoamericana sorprendentemente evocadora –por lo menos en esa época– de esas dos dimensiones problemáticas? Es verdad que la disgregación regional española remitía a un pasado imperial de grandeza y fuerte identificación nacional, pero debe recordarse que la Hispanoamérica de la guerra de independencia es de algún modo también tributaria de ese pasado, y que un notable sentimiento de unidad continental animó las luchas de los patriotas americanos constituyendo la esencia del proyecto bolivariano. Lo que nos sigue sorprendiendo es el hecho de que Marx haya percibido tal proyecto *sólo* como una pretensión desmedida y ridícula de un "cobarde, brutal y miserable" déspota de ínfima estatura sin siquiera preguntarse por las razones de orden histórico-político que pudieron dar sentido a una propuesta todo lo irrealizable que se quiera, pero que en su momento apareció ante las élites revolucionarias americanas como la conclusión posible y necesaria de la guerra de independencia.

La hipótesis de un Marx sesgado por una prejuiciosa actitud política contraria a ciertas implicaciones del proceso emancipador resulta confirmada si se presta debida atención a estos textos. Por ejemplo, el artículo en el que Marx condena la conducta política del grupo de los "americanos" en las Cortes de Cádiz (cf. Karl Marx y Friedrich Engels,

Revolución en España, op. cit., pp. 113-120). A partir de un análisis que presenta a los americanos como patriotas e independentistas en Hispanoamérica pero aliados con las clases más conservadoras y reaccionarias del viejo régimen español, Marx los hace corresponsables de la derrota de la revolución en España. Los enemigos más decididos de las Cortes y de la Constitución de 1812 pudieron triunfar, según Marx, por la ayuda que les prestaron "los americanos siempre aliados con los serviles a la hora de designar los miembros del poder ejecutivo, cuya debilidad juzgaban necesaria para obtener la independencia de América de la madre patria, seguros como estaban de que un ejecutivo en discrepancia con las Cortes soberanas sería incapaz de impedirla" *(ibid.*, pp. 118 y 119). En cierto modo, los americanos venían a desempeñar la misma función "reaccionaria" que las nacionalidades sudeslavas cumplieron en la revolución europea de 1848. En un trabajo al que sólo tuvimos acceso luego de la primera edición del nuestro, el puertorriqueño Rúa analiza con detenimiento la actitud de Marx frente a estos hechos y arriba a una conclusión que compartimos:

> Si los "americanos" estuvieron dispuestos a contribuir a esta victoria, es decir, al triunfo de las fuerzas restauradoras del viejo régimen español, Marx no podía menos que caracterizar su rol histórico como antipopular y reaccionario. Y a su vez, Marx no podía menos que estimar las demandas independentistas de aquéllos como de un sesgo clasista opresor, antipopular y reaccionario. Todo esto era a su vez recalcado por el insólito hecho de que la proclama de independencia en América, en estos años, era legitimada como un levantamiento *promonárqui*co, favorecedor de un retorno al poder de Fernando VII, ya que dicha demanda se alzaba contra las Cortes y la Constitución de 1812, a la cual ya respondían las tropas peninsulares en América (cf. Pedro Juan Rúa, *Bolívar ante Marx y otros ensayos,* Puerto Rico, Huracán, 1978, p. 43).

Por diversas razones el ensayo sobre Bolívar no puede ser analizado fuera del contexto de los trabajos de Marx sobre España. Durante muchos años, como ya lo hemos señalado, éste era un criterio universalmente compartido y por ello fue siempre incluido en las diversas recopilaciones publicadas. Su exclusión de la más reciente edición soviética de 1974 es posible que cumpla la doble finalidad de extirpar un texto que tiene irritantes resonancias para los latinoamericanos y que aislado da pie para sostener la idea de la "limitación" y "parcialidad" de las fuentes utilizadas por Marx. Reintegrado a la época en que Marx estudia los movimientos insurreccionales en España –de cuya amplitud de miras, de riqueza documental y de pasión por el tema ofrece Maximilien Rubel un detallado examen en "Les cahiers d' étude de Marx" (cf. *Marx critique du marxismo,* París, Payot, 1974, pp. 334-343)– el panfleto antibolivariano encuentra una explicación lógica y admisible. Las lecturas de Ducoudrey-Holstein, de John Miller o del coronel Hippisley sirvieron así para validar una posición previamente tomada, y si Marx sólo se basó en ellas era porque coincidían con lo que él pensaba.] (Nota de la segunda edición.)

NOTA VII. EL "COMENTARIO MARGINAL" DE ANÍBAL PONCE

La publicación del artículo de Marx en el primer número de *Dialéctica* estaba precedida de un "comentario marginal" de Aníbal Ponce, en el que se manifiesta una total identificación con su contenido. Ponce rescata las tres referencias que hace Marx a las ideas políticas del "libertador" (término que nuestro comentarista pone siempre entre comillas). La primera, a propósito del código boliviano; la segunda, respecto a la actitud de Bolívar frente a Páez; y la tercera, con motivo del Congreso de Panamá. De las tres referencias, según Ponce, "surge clarísimo el pensamiento que todo el artículo de Marx no hace más que corroborar: Bolívar fue un aristócrata que bajo las palabras de 'constitución', 'federalismo', 'democracia internacional', sólo quería conquistar la dictadura 'valiéndose de la fuerza combinada con la intriga'. Separatista, sí; demócrata, no" (véase Aníbal Ponce, *Obras completas*, t. IV, Buenos Aires, Cartago, 1974, p. 562). Según Ponce, tanto el texto del código boliviano como el discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura en 1818 y la "Memoria" dirigida a los ciudadanos de Nueva Granada corresponden plenamente al pensamiento bolivariano y confirman en todo la opinión de Marx: "Ampulosa fraseología enciclopedista o federalista encubriendo a duras penas un despotismo aristocrático. Desprecio de las masas populares, senado hereditario, presidente vitalicio" (*ibid.*, p. 563). Sin embargo, Marx no pudo explicar en su artículo cuáles eran las causas de semejante dictadura. Según Ponce, la razón de ello estriba en que "no lo hubiera podido decir en las páginas de la Enciclopedia para la cual escribía *pane lu-*

crando". Dicho de otra manera, conociendo dichas causas, no pudo sin embargo exponerlas o porque no se lo hubieran permitido o porque temió de algún modo las represalias del editor (de otra manera, no tendría sentido la referencia a las condiciones económicas en que escribía Marx). Sin embargo, fue precisamente porque se empeñó en este trabajo en decir todo lo que realmente pensaba que tuvo un fuerte roce con Charles Dana. Si abandonó aquí el tono enciclopédico fue porque "hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable" (carta de Marx a Engels del 14 de febrero de 1858, en Karl Marx y Friederich Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente [núm. 30], 1979, p. 94). De todas maneras, aunque no ofrezca una explicación valedera de la dictadura bolivariana, Marx, según Ponce, nos pondría sobre la pista correcta con sus referencias iniciales a las "familias mantuanas" y la "nobleza criolla". Son esas pistas las que permiten a Ponce completar lo apenas sugerido por Marx: "terrateniente, hacendado, propietario de minas y de esclavos, Bolívar no sólo interpretó los intereses de su clase sino que los defendió contra la pequeña burguesía liberal y las todavía inconscientes masas populares" (Aníbal Ponce, *op. cit.*, p. 563). He aquí una muestra bastante paradigmática de las generalidades, y en nuestro caso vacuidades, a que puede llevar el reduccionismo economicista "completando" el pensamiento de Marx. No se da un solo paso adelante en el análisis si se pretende sustituir con las palabras "clase", "pequeña burguesía liberal" o "inconscientes masas populares" una especificación del significado de estos términos en la concreta situación analizada, y sin vincularla con el mundo de las aspiraciones y necesidades de los hombres de la época y del lugar. Todas estas categorías, que pueden ser útiles sólo a condición de que permitan elaborar una explicación de por qué los hombres viven de una manera determinada y

tienen ciertas actitudes y pensamientos, acaban por no explicar nada, entre otras cosas porque, al concluir inexorablemente en un remedo de filosofía de la historia, no permiten reconocer el hecho singular de que esas actitudes de los hombres nunca están directamente determinadas por el ambiente político y económico en el que operan. Aceptando el paradigma marxiano de que los hombres hacen su historia bajo circunstancias determinadas, muchos marxistas acabaron por no comprender que esas circunstancias son, a su vez, vistas por los hombres de una manera "particular", y que lo que realmente importa, en la teoría y en la práctica social, es indagar esa particularidad.

El comentario marginal de Ponce, y la misma publicación del artículo de Marx, estaba motivado por el propósito explícitamente *político* de cuestionar las posiciones de algunos teóricos nacionalistas y antiimperialistas latinoamericanos, tales como Víctor Raúl Haya de la Torre y José Vasconcelos (*ibid.*, p. 561). Al afirmar que los "ideales" de Bolívar no tenían "un sentido emancipador antiimperialista", ni podían tenerlo considerando el apoyo que les prestaba Inglaterra, Ponce concluye que la figura de Bolívar no puede servir honradamente al llamado "bolivarismo democrático y antiimperialista". El comentario marginal se cierra con esta verdadera pieza de antología:

> Si Bolívar hubiese vivido, con seguridad que no hubiera estado entre los estudiantes y los obreros. Los dos homenajes más elocuentes rendidos a su memoria llevan *por algo* la firma de dos déspotas: la del general Antonio Guzmán Blanco que adquirió oficialmente el archivo O'Leary, y la del general Juan Vicente Gómez que ordenó con análogo carácter la edición completa de las *Cartas* (*ibid.*, p. 563; las cursivas me pertenecen).

El pertinaz racionalismo de Ponce lo condujo a desconocer algo que el propio Marx sabía a la perfección y que explica

el *porqué* de la afición del despotismo a recurrir al pasado histórico de los pueblos: "La fuerza creadora de mitos, característica de la fantasía popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar" (Karl Marx y Friederich Engels, *Materiales…, op. cit.*, p. 94). Preocupado por restituir una "verdad histórica" que no era tal, Ponce dejaba de lado nada menos que la problemática verdaderamente marxista del proceso concreto de formación de las mentalidades colectivas; es decir, olvidábase que los hombres sólo toman conciencia de las estructuras sociales a través de las ideas, y que éstas, por lo tanto, pueden adquirir la solidez de "fuerzas materiales" sin que tengan por eso que ser "verdaderas" en el sentido que les quiere asignar Ponce.

NOTA VIII. SOBRE EL EFECTO DE LA HEGEMONÍA BRITÁNICA EN AMÉRICA LATINA

Según Halperin, las aspiraciones políticas de Gran Bretaña en América Latina estaban definidas por el tipo de interés económico que la vinculaba a la región. No siempre existía unidad de criterios entre Londres y sus agentes locales, identificados estos últimos "con grupos de comerciantes que aspiran sobre todo a mantener expeditos los circuitos mercantiles que utilizan; en términos más generales, a mantener el statu quo si éste asegura razonablemente la paz y el orden interno" (Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina,* Madrid, Alianza, 1969, p. 145). La política británica se caracterizó por su extrema cautela. Antes que por un declarado propósito de debilitar a los nuevos Estados, la preferencia británica por el mantenimiento de la fragmentación política heredada de la revolución se basaba en el temor de las consecuencias que pudiera acarrear una modificación de la inestable situación latinoamericana. Pero "cada vez que una organización política en unidades más vastas pareció posible, ésta contó con el beneplácito británico, que no faltó ni a los proyectos de Bolívar ni a los menos ambiciosos protagonizados por Santa Cruz". Aunque la actitud de Inglaterra en el conflicto argentino-brasileño pareció apartarse de este criterio al imponer la creación de la República Oriental del Uruguay, en realidad lo hizo considerando que ésa era la única solución que podía asegurar más rápidamente la paz en la zona y la reanudación del comercio.

> Esta última consideración parecía ser, en todos los casos, la decisiva: si –contra lo que quieren reconstrucciones históricas demasiado fantasiosas– Inglaterra no tenía motivo alguno para temer la creación de unidades políticas más vastas que ofrecieran a su penetración comercial áreas más sólidamente pacificadas (y el ejemplo de Brasil muestra suficientemente que, en efecto, la relación de fuerzas le permitía encarar con serenidad las veleidades de políticas autónomas que podrían surgir en esas supuestas grandes potencias), tenía en cambio motivos sobrados para temer que esos proyectos fuesen irrealizables *(ibid.,* p. 156).

Del proyecto bolivariano, a Inglaterra no le disgustaba ni la restauración de los rasgos esenciales del orden colonial ni el signo republicano que se le quería imprimir, y la simpatía con que lo acompañó no se veía afectada en modo alguno por el propósito de Bolívar de unificar bajo su dirección una gran parte del antiguo imperio español. Y por esto carece totalmente de fundamento "la creencia de que la nueva potencia hegemónica favoreció sistemáticamente la disgregación hispanoamericana" *(ibid.,* p. 173). El hecho es que, ni aun contando con el apoyo de Inglaterra, el proyecto bolivariano pudo ser salvado. Descartada la fácil recurrencia al *Deus ex machina* de la política británica como única y directa responsable de la fragmentación continental, la búsqueda puede orientarse hacia los verdaderos factores económicos, políticos y sociales "internos" que, antes de provocar la fragmentación de algo que sólo estuvo unido –y hasta cierto punto– en la época del dominio español, obstaculizaron de diversas maneras la posibilidad de superarla.

BOLÍVAR Y PONTE*

KARL MARX

BOLÍVAR Y PONTE, Simón, el "Libertador" de Colombia, nació el 24 de julio de 1783 en Caracas y murió en San Pedro, cerca de Santa Marta, el 17 de diciembre de 1830. Descendía de una de las familias mantuanas, que en la época de la dominación española constituían la nobleza criolla en Venezuela. Con arreglo a la costumbre de los americanos acaudalados de la época, se le envió a Europa a la temprana edad de 14 años. De España pasó a Francia y residió por espacio de algunos años en París. En 1802 se casó en Madrid y regresó a Venezuela, donde su esposa falleció repentinamente de fiebre amarilla. Luego de este suceso se trasladó por segunda vez a Europa y asistió en 1804 a la coronación de Napoleón como emperador, hallándose presente, asimismo, cuando Bonaparte se ciñó la corona de hierro de Lombardía. En 1809 volvió a su patria y, pese a las instancias de su primo José Félix Ribas, rehusó adherirse a la revolución que estalló en Caracas el 19 de abril de 1810. Pero, con posterio-

* Este artículo fue escrito por Marx en enero de 1858. Tomamos la presente versión de la incluida en Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 30), 1979, pp. 76-93. No incorporamos las utilísimas notas con las que Pedro Scaron acompañó dicha publicación porque nuestro interés no es verificar la calidad de la información y las fuentes históricas usadas por Marx, sino presentar su línea de razonamiento en torno a la figura de Bolívar. De todas maneras, remitimos al lector a la citada recopilación de los textos marxianos sobre América Latina, sin la cual hubiera resultado difícil, por no decir imposible, intentar un examen como el que nos propusimos. [J. A.]

ridad a ese acontecimiento, aceptó la misión de ir a Londres para comprar armas y gestionar la protección del gobierno británico. El marqués de Wellesley, a la sazón ministro de Relaciones Exteriores, en apariencia le dio buena acogida, pero Bolívar no obtuvo más que la autorización de exportar armas abonándolas al contado y pagando fuertes derechos. A su regreso de Londres se retiró a la vida privada, nuevamente, hasta que en septiembre de 1811 el general Miranda, por entonces comandante en jefe de las fuerzas insurrectas de mar y tierra, lo persuadió de que aceptara el rango de teniente coronel en el estado mayor y el mando de Puerto Cabello, la principal plaza fuerte de Venezuela.

Cuando los prisioneros de guerra españoles, que Miranda enviaba regularmente a Puerto Cabello para mantenerlos encerrados en la ciudadela, lograron atacar por sorpresa a la guardia y la dominaron, apoderándose de la ciudadela, Bolívar, aunque los españoles estaban desarmados, mientras que él disponía de una fuerte guarnición y de un gran arsenal, se embarcó precipitadamente por la noche con ocho de sus oficiales sin poner al tanto de lo que ocurría ni a sus propias tropas, arribó al amanecer a La Guaira y se retiró a su hacienda de San Mateo. Cuando la guarnición se enteró de la huida de su comandante, abandonó en buen orden la plaza, a la que ocuparon de inmediato los españoles al mando de Monteverde. Este acontecimiento inclinó la balanza a favor de España y forzó a Miranda a suscribir, el 26 de julio de 1812, por encargo del Congreso, el tratado de La Victoria, que sometió nuevamente a Venezuela al dominio español. El 30 de julio llegó Miranda a La Guaira, con la intención de embarcarse en una nave inglesa. Mientras visitaba al coronel Manuel María Casas, comandante de la plaza, se encontró con un grupo numeroso, en el que se contaban don Miguel Peña y Simón Bolívar, que lo convencieron de que se quedara, por lo menos una noche, en la residencia de Casas. A las dos de la madrugada, en-

contrándose Miranda profundamente dormido, Casas, Peña y Bolívar se introdujeron en su habitación con cuatro soldados armados, se apoderaron precavidamente de su espada y su pistola, lo despertaron y con rudeza le ordenaron que se levantara y vistiera, tras lo cual lo engrillaron y entregaron a Monteverde. El jefe español lo remitió a Cádiz, donde Miranda, encadenado, murió después de varios años de cautiverio. Ese acto, para cuya justificación se recurrió al pretexto de que Miranda había traicionado a su país con la capitulación de La Victoria, valió a Bolívar el especial favor de Monteverde, a tal punto que cuando el primero le solicitó su pasaporte, el jefe español declaró: "Debe satisfacerse el pedido del coronel Bolívar, como recompensa al servicio prestado al rey de España con la entrega de Miranda".

Se autorizó así a Bolívar a que se embarcara con destino a Curazao, donde permaneció seis semanas. En compañía de su primo Ribas se trasladó luego a la pequeña república de Cartagena. Ya antes de su arribo habían huido a Cartagena gran cantidad de soldados, ex combatientes a las órdenes del general Miranda. Ribas les propuso emprender una expedición contra los españoles en Venezuela y reconocer a Bolívar como comandante en jefe. La primera propuesta recibió una acogida entusiasta; la segunda fue resistida, aunque finalmente accedieron, a condición de que Ribas fuera el lugarteniente de Bolívar. Manuel Rodríguez Torices, el presidente de la república de Cartagena, agregó a los 300 soldados así reclutados para Bolívar otros 500 hombres al mando de su primo Manuel Castillo. La expedición partió a comienzos de enero de 1813. Habiéndose producido rozamientos entre Bolívar y Castillo respecto a quién tenía el mando supremo, el segundo se retiró súbitamente con sus granaderos. Bolívar, por su parte, propuso seguir el ejemplo de Castillo y regresar a Cartagena, pero al final Ribas pudo persuadirlo de que al menos prosiguiera en su ruta hasta Bogotá, en donde a la sazón tenía su sede el Con-

greso de Nueva Granada. Fueron allí muy bien acogidos, se les apoyó de mil maneras y el Congreso los ascendió al rango de generales. Luego de dividir su pequeño ejército en dos columnas, marcharon por distintos caminos hacia Caracas. Cuando más avanzaban tanto más refuerzos recibían; los crueles excesos de los españoles hacían las veces, en todas partes, de reclutadores para el ejército independentista. La capacidad de resistencia de los españoles estaba quebrantada, de un lado porque las tres cuartas partes de su ejército se componían de nativos, que en cada encuentro se pasaban al enemigo; del otro debido a la cobardía de generales tales como Tízcar, Cajigal y Fierro, que a la menor oportunidad abandonaban a sus propias tropas. De tal suerte ocurrió que Santiago Mariño, un joven sin formación, logró expulsar de las provincias de Cumaná y Barcelona a los españoles, al mismo tiempo que Bolívar ganaba terreno en las provincias occidentales. La única resistencia seria la opusieron los españoles a la columna de Ribas, quien no obstante derrotó al general Monteverde en Los Taguanes y lo obligó a encerrarse en Puerto Cabello con el resto de sus tropas.

Cuando el gobernador de Caracas, general Fierro, tuvo noticias de que se acercaba Bolívar, le envió parlamentarios para ofrecerle una capitulación, la que se firmó en La Victoria. Pero Fierro, invadido por un pánico repentino y sin aguardar el regreso de sus propios emisarios, huyó secretamente por la noche y dejó a más de 1.500 españoles librados a la merced del enemigo. A Bolívar se le tributó entonces una entrada apoteótica. De pie, en un carro de triunfo, al que arrastraban doce damiselas vestidas de blanco y ataviadas con los colores nacionales, elegidas todas ellas entre las mejores familias caraqueñas, Bolívar, con la cabeza descubierta y agitando un bastoncillo en la mano, fue llevado en una media hora desde la entrada de la ciudad hasta su residencia. Se proclamó "Dictador y Libertador de las Pro-

vincias Occidentales de Venezuela" –Mariño había adoptado el título de "dictador de las Provincias Orientales"–, creó la "Orden del Libertador", formó un cuerpo de tropas escogidas a las que denominó su guardia de corps y se rodeó de la pompa propia de una corte. Pero, como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual los asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas. De este modo el novel entusiasmo popular se transformó en descontento, y las dispersas fuerzas del enemigo dispusieron de tiempo para rehacerse. Mientras que a comienzos de agosto de 1813, Monteverde estaba encerrado en la fortaleza de Puerto Cabello y al ejército español sólo le quedaba una angosta faja de tierra en el noroeste de Venezuela, apenas tres meses después el Libertador había perdido su prestigio y Caracas se hallaba amenazada por la súbita aparición en sus cercanías de los españoles victoriosos, al mando de Boves. Para fortalecer su poder tambaleante Bolívar reunió, el 1º de enero de 1814, una junta constituida por los vecinos caraqueños más influyentes y les manifestó que no deseaba soportar más tiempo el fardo de la dictadura. Hurtado de Mendoza, por su parte, fundamentó en un prolongado discurso "la necesidad de que el poder supremo se mantuviese en las manos del general Bolívar hasta que el Congreso de Nueva Granada pudiera reunirse y Venezuela unificarse bajo un solo gobierno". Se aprobó esta propuesta y, de tal modo, la dictadura recibió una sanción legal.

Durante algún tiempo se prosiguió la guerra contra los españoles, bajo la forma de escaramuzas, sin que ninguno de los contrincantes obtuviera ventajas decisivas. En junio de 1814, Boves, tras concentrar sus tropas, marchó de Calabozo hasta La Puerta, donde los dos dictadores, Bolívar y Mariño, habían combinado sus fuerzas. Boves las encontró

allí y ordenó a sus unidades que las atacaran sin dilación. Tras una breve resistencia, Bolívar huyó a Caracas, mientras que Mariño se escabullía hacia Cumaná. Puerto Cabello y Valencia cayeron en las manos de Boves, que destacó dos columnas (una de ellas al mando del coronel González) rumbo a Caracas, por distintas rutas. Ribas intentó en vano contener el avance de González. Luego de la rendición de Caracas a este jefe, Bolívar evacuó a La Guaira, ordenó a los barcos surtos en el puerto que zarparan para Cumaná y se retiró con el resto de sus tropas hacia Barcelona. Tras la derrota que Boves infligió a los insurrectos en Arguita, el 8 de agosto de 1814, Bolívar abandonó furtivamente a sus tropas, esa misma noche, para dirigirse apresuradamente y por atajos hacia Cumaná, donde pese a las airadas protestas de Ribas se embarcó de inmediato en el *Bianchi,* junto con Mariño y otros oficiales. Si Ribas, Páez y los demás generales hubieran seguido a los dictadores en su fuga, todo se habría perdido. Tratados como desertores a su arribo a Juan Griego, isla Margarita, por el general Arismendi, quien les exigió que partieran, levaron anclas nuevamente hacia Carúpano, donde habiéndolos recibido de manera análoga el coronel Bermúdez, se hicieron a la mar rumbo a Cartagena. Allí, a fin de cohonestar su huida, publicaron una memoria de justificación, henchida de frases altisonantes.

Habiéndose sumado Bolívar a una conspiración para derrocar al gobierno de Cartagena, tuvo que abandonar esa pequeña república y seguir hacia Tunja, donde estaba reunido el Congreso de la República Federal de Nueva Granada. La provincia de Cundinamarca, en ese entonces, estaba a la cabeza de las provincias independientes que se negaban a suscribir el acuerdo federal neogranadino, mientras que Quito, Pasto, Santa Marta y otras provincias todavía se hallaban en manos de los españoles. Bolívar, que llegó el 22 de noviembre de 1814 a Tunja, fue designado por el Congreso comandante en jefe de las fuerzas armadas fede-

rales y recibió la doble misión de obligar al presidente de la provincia de Cundinamarca a que reconociera la autoridad del Congreso y de marchar luego sobre Santa Marta, el único puerto de mar fortificado granadino aún en manos de los españoles. No presentó dificultades el cumplimiento del primer cometido, puesto que Bogotá, la capital de la provincia desafecta, carecía de fortificaciones. Aunque la ciudad había capitulado, Bolívar permitió a sus soldados que durante 48 horas la saquearan. En Santa Marta el general español Montalvo, que disponía tan sólo de una débil guarnición de 200 hombres y de una plaza fuerte en pésimas condiciones defensivas, tenía apalabrado ya un barco francés para asegurar su propia huida; los vecinos, por su parte, enviaron un mensaje a Bolívar participándole que, no bien apareciera, abrirían las puertas de la ciudad y expulsarían a la guarnición. Pero en vez de marchar contra los españoles de Santa Marta, tal como se lo había ordenado el Congreso, Bolívar se dejó arrastrar por su encono contra Castillo, el comandante de Cartagena, y actuando por su propia cuenta condujo sus tropas contra esta última ciudad, parte integral de la República Federal. Rechazado, acampó en La Popa, un cerro situado aproximadamente a tiro de cañón de Cartagena. Por toda batería emplazó un pequeño cañón, contra una fortaleza artillada con unas 80 piezas. Pasó luego del asedio al bloqueo, que duró hasta comienzos de mayo, sin más resultado que la disminución de sus efectivos, por deserción o enfermedad, de 2.400 a unos 700 hombres. En el ínterin una gran expedición española mandada por el general Morillo y procedente de Cádiz había arribado a la isla Margarita, el 25 de marzo de 1815. Morillo destacó de inmediato poderosos refuerzos a Santa Marta y poco después sus fuerzas se adueñaron de Cartagena. Previamente, empero, el 10 de mayo de 1815, Bolívar se había embarcado con una docena de sus oficiales en un bergantín artillado, de bandera británica, rumbo a Jamaica. Una vez llegado a este punto de

refugio publicó una nueva proclama, en la que se presentaba como la víctima de alguna facción o enemigo secreto y defendía su fuga ante los españoles como si se tratara de una renuncia al mando, efectuada en aras de la paz pública.

Durante su estada de ocho meses en Kingston, los generales que había dejado en Venezuela y el general Arismendi en la isla Margarita presentaron una tenaz resistencia a las armas españolas. Pero después que Ribas, a quien Bolívar debía su renombre, cayera fusilado por los españoles tras la toma de Maturín, ocupó su lugar un hombre de condiciones militares aún más relevantes. No pudiendo desempeñar, por su calidad de extranjero, un papel autónomo en la revolución sudamericana, este hombre decidió entrar al servicio de Bolívar. Se trataba de Luis Brion. Para prestar auxilios a los revolucionarios se había hecho a la mar en Londres, rumbo a Cartagena, con una corbeta de 24 cañones, equipada en gran parte a sus propias expensas y cargada con 14.000 fusiles y una gran cantidad de otros pertrechos. Habiendo llegado demasiado tarde y no pudiendo ser útil a los rebeldes, puso proa hacia Los Cayos, en Haití, adonde muchos emigrados patriotas habían huido tras la capitulación de Cartagena. Entretanto Bolívar se había trasladado también a Puerto Príncipe, donde, a cambio de su promesa de liberar a los esclavos, el presidente haitiano Pétion le ofreció un cuantioso apoyo material para una nueva expedición contra los españoles de Venezuela. En Los Cayos se encontró con Brion y los otros emigrados y en una junta general se propuso a sí mismo como jefe de la nueva expedición bajo la condición de que, hasta la convocatoria de un congreso general, él reuniría en sus manos los poderes civil y militar. Habiendo aceptado la mayoría esa condición, los expedicionarios se hicieron a la mar el 16 de abril de 1816 con Bolívar como comandante y Brion en calidad de almirante. En Margarita, Bolívar logró ganar para su causa a Arismendi, el comandante de la isla, quien había rechazado

a los españoles a tal punto que a éstos sólo les restaba un único punto de apoyo, Pampatar. Con la formal promesa de Bolívar de convocar un congreso nacional en Venezuela no bien se hubiera hecho dueño del país, Arismendi hizo reunir una junta en la catedral de Villa del Norte y proclamó públicamente a Bolívar jefe supremo de las repúblicas de Venezuela y Nueva Granada. El 31 de mayo de 1816 desembarcó Bolívar en Carúpano, pero no se atrevió a impedir que Mariño y Piar se apartaran de él y efectuaran, por su propia cuenta, una campaña contra Cumaná. Debilitado por esta separación y siguiendo los consejos de Brion se hizo a la vela rumbo a Ocumare [de la Costa], adonde arribó el 3 de julio de 1816 con 13 barcos, de los cuales sólo 7 estaban artillados. Su ejército se componía tan sólo de 650 hombres, que aumentaron a 800 por el reclutamiento de negros, cuya liberación había proclamado. En Ocumare difundió un nuevo manifiesto, en el que prometía "exterminar a los tiranos" y "convocar al pueblo para que designe sus diputados al congreso". Al avanzar en dirección a Valencia, se topó, no lejos de Ocumare, con el general español Morales, a la cabeza de unos 200 soldados y 100 milicianos. Cuando los cazadores de Morales dispersaron la vanguardia de Bolívar, éste, según un testigo ocular, perdió

> toda presencia de ánimo y sin pronunciar palabra, en un santiamén volvió grupas y huyó a rienda suelta hacía Ocumare, atravesó el pueblo a toda carrera, llegó a la bahía cercana, saltó del caballo, se introdujo en un bote y subió a bordo del *Diana,* dando orden a toda la escuadra de que lo siguiera a la pequeña isla de Bonaire y dejando a todos sus compañeros privados del menor auxilio.

Los reproches y exhortaciones de Brion lo indujeron a reunirse a los demás jefes en la costa de Cumaná; no obstante, como lo recibieron inamistosamente y Piar lo amenazó con

someterlo a un consejo de guerra por deserción y cobardía, sin tardanza volvió a partir rumbo a Los Cayos. Tras meses y meses de esfuerzos, Brion logró finalmente persuadir a la mayoría de los jefes militares venezolanos –que sentían la necesidad de que hubiera un centro, aunque simplemente fuese nominal– de que llamaran una vez más a Bolívar como comandante en jefe, bajo la condición expresa de que convocaría al congreso y no se inmiscuiría en la administración civil. El 31 de diciembre de 1816, Bolívar arribó a Barcelona con las armas, municiones y pertrechos proporcionados por Pétion. El 2 de enero de 1817 se le sumó Arismendi, y el día 4 Bolívar proclamó la ley marcial y anunció que todos los poderes estaban en sus manos. Pero 5 días después Arismendi sufrió un descalabro en una emboscada que le tendieran los españoles, y el dictador huyó a Barcelona. Las tropas se concentraron nuevamente en esa localidad, adonde Brion le envió tanto armas como nuevos refuerzos, de tal suerte que pronto Bolívar dispuso de una nueva fuerza de 1.100 hombres. El 5 de abril los españoles tomaron la ciudad de Barcelona, y las tropas de los patriotas se replegaron hacia la Casa de la Misericordia, un edificio sito en las afueras. Por orden de Bolívar se cavaron algunas trincheras, pero de manera inapropiada para defender contra un ataque serio una guarnición de 1.000 hombres. Bolívar abandonó la posición en la noche del 5 de abril, tras comunicar al coronel Freites, en quien delegó el mando, que buscaría tropas de refresco y volvería a la brevedad. Freites rechazó un ofrecimiento de capitulación, confiado en la promesa, y después del asalto fue degollado por los españoles, al igual que toda la guarnición.

Piar, un hombre de color, originario de Curazao, concibió y puso en práctica la conquista de la Guayana, a cuyo efecto el almirante Brion lo apoyó con sus cañoneras. El 20 de julio, ya liberado de los españoles todo el territorio, Piar, Brion, Zea, Mariño, Arismendi y otros convocaron en An-

gostura un congreso de las provincias y pusieron al frente del Ejecutivo un triunvirato; Brion, que detestaba a Piar y se interesaba profundamente por Bolívar, ya que en el éxito del mismo había puesto en juego su gran fortuna personal, logró que se designase al último como miembro del Triunvirato, pese a que no se hallaba presente. Al enterarse de ello Bolívar, abandonó su refugio y se presentó en Angostura, donde, alentado por Brion, disolvió el Congreso y el Triunvirato y los reemplazó por un "Consejo Supremo de la Nación", del que se nombró jefe, mientras que Brion y Francisco Antonio Zea quedaron al frente, el primero de la sección militar y el segundo de la sección política. Sin embargo Piar, el conquistador de Guayana, que otrora había amenazado con someter a Bolívar ante un consejo de guerra por deserción, no escatimaba sarcasmos contra el "Napoleón de las retiradas", y Bolívar aprobó por ello un plan para eliminarlo. Bajo las falsas imputaciones de haber conspirado contra los blancos, atentado contra la vida de Bolívar y aspirado al poder supremo, Piar fue llevado ante un consejo de guerra presidido por Brion y, condenado a muerte, se le fusiló el 16 de octubre de 1817. Su muerte llenó a Mariño de pavor. Plenamente consciente de su propia insignificancia al hallarse privado del concurso de Piar, Mariño en una carta abyectísima, calumnió públicamente a su amigo victimado, se dolió de su propia rivalidad con el Libertador y apeló a la inagotable magnanimidad de Bolívar.

La conquista de la Guayana por Piar había dado un vuelco total a la situación en favor de los patriotas, pues esta provincia sola les proporcionaba más recursos que las otras siete provincias venezolanas juntas. De ahí que todo el mundo confiara en que la nueva campaña anunciada por Bolívar en una flamante proclama conduciría a la expulsión definitiva de los españoles. Ese primer boletín, según el cual unas pequeñas partidas españolas que forrajeaban al retirarse de Calabozo eran "ejércitos que huían ante nuestras

tropas victoriosas", no tenía por objetivo disipar tales esperanzas. Para hacer frente a 4.000 españoles, que Morillo aún no había podido concentrar, disponía Bolívar de más de 9.000 hombres, bien armados y equipados, abundantemente provistos con todo lo necesario para la guerra. No obstante, a fines de mayo de 1818, Bolívar había perdido unas doce batallas y todas las provincias situadas al norte del Orinoco. Como dispersaba sus fuerzas, numéricamente superiores, éstas siempre eran batidas por separado. Bolívar dejó la dirección de la guerra en manos de Páez y sus demás subordinados y se retiró a Angostura. A una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total. En ese momento extremadamente crítico, una conjunción de sucesos afortunados modificó nuevamente el curso de las cosas. En Angostura, Bolívar encontró a Santander, natural de Nueva Granada, quien le solicitó elementos para una invasión a ese territorio, ya que la población local estaba pronta para alzarse en masa contra los españoles. Bolívar satisfizo hasta cierto punto esa petición. En el ínterin llegó de Inglaterra una fuerte ayuda bajo la forma de hombres, buques y municiones, y oficiales ingleses, franceses, alemanes y polacos afluyeron de todas partes a Angostura. Finalmente, el doctor [Juan] Germán Roscio, consternado por la estrella declinante de la revolución sudamericana, hizo su entrada en escena, logró el valimiento de Bolívar y lo indujo a convocar, para el 15 de febrero de 1819, un congreso nacional, cuya sola mención demostró ser suficientemente poderosa para poner en pie un nuevo ejército de aproximadamente 14.000 hombres, con lo cual Bolívar pudo pasar nuevamente a la ofensiva.

Los oficiales extranjeros le aconsejaron diera a entender que proyectaba un ataque contra Caracas para liberar a Venezuela del yugo español, induciendo así a Morillo a retirar sus fuerzas de Nueva Granada y concentrarlas para la defensa de aquel país, tras lo cual Bolívar debía volverse súbi-

tamente hacia el oeste, unirse a las guerrillas de Santander y marchar sobre Bogotá. Para ejecutar ese plan, Bolívar salió el 24 de febrero de 1819 de Angostura, después de designar a Zea presidente del Congreso y vicepresidente de la República durante su ausencia. Gracias a las maniobras de Páez, los revolucionarios batieron a Morillo y La Torre en Achaguas, y los habrían aniquilado completamente si Bolívar hubiese sumado sus tropas a las de Páez y Mariño. De todos modos, las victorias de Páez dieron por resultado la ocupación de la provincia de Barinas quedando expedita así la ruta hacia Nueva Granada. Como aquí todo estaba preparado por Santander, las tropas extranjeras, compuestas fundamentalmente por ingleses, decidieron el destino de Nueva Granada merced a las victorias sucesivas alcanzadas el 1º y el 23 de julio y el 7 de agosto en la provincia de Tunja. El 12 de agosto Bolívar entró triunfalmente a Bogotá, mientras que los españoles, contra los cuales se habían sublevado todas las provincias de Nueva Granada, se atrincheraban en la ciudad fortificada de Mompós.

Luego de dejar en funciones al Congreso granadino y al general Santander como comandante en jefe, Bolívar marchó hacia Pamplona, donde pasó más de dos meses en festejos y saraos. El 3 de noviembre llegó a Mantecal, Venezuela, punto que había fijado a los jefes patriotas para que se le reunieran con sus tropas. Con un tesoro de unos 2.000.000 de dólares, obtenidos de los habitantes de Nueva Granada mediante contribuciones forzosas, y disponiendo de una fuerza de aproximadamente 9.000 hombres, un tercio de los cuales eran ingleses, irlandeses, hanoverianos y otros extranjeros bien disciplinados, Bolívar debía hacer frente a un enemigo privado de toda clase de recursos, cuyos efectivos se reducían a 4.500 hombres, las dos terceras partes de los cuales, además, eran nativos y mal podían, por ende, inspirar confianza a los españoles. Habiéndose retirado Morillo de San Fernando de Apure en dirección a San

Carlos, Bolívar lo persiguió hasta Calabozo, de modo que ambos estados mayores enemigos se encontraban apenas a dos días de marcha el uno del otro. Si Bolívar hubiese avanzado con resolución, sus solas tropas europeas habrían bastado para aniquilar a los españoles. Pero prefirió prolongar la guerra cinco años más.

En octubre de 1819, el Congreso de Angostura había forzado a renunciar a Zea, designado por Bolívar, y elegido en su lugar a Arismendi. No bien recibió esta noticia, Bolívar marchó con su legión extranjera sobre Angostura, tomó desprevenido a Arismendi, cuya fuerza se reducía a 600 nativos, lo deportó a la isla Margarita e invistió nuevamente a Zea en su cargo y dignidades. El doctor Roscio, que había fascinado a Bolívar con las perspectivas de un poder central, lo persuadió de que proclamara a Nueva Granada y Venezuela como "República de Colombia", promulgase una Constitución para el nuevo Estado –redactada por Roscio– y permitiera la instalación de un congreso común para ambos países. El 20 de enero de 1820 Bolívar se encontraba de regresó en San Fernando de Apure. El súbito retiro de su legión extranjera, más temida por los españoles que un número diez veces mayor de colombianos, brindó a Morillo una nueva oportunidad de concentrar refuerzos. Por otra parte, la noticia de que una poderosa expedición a las órdenes de O'Donnell estaba a punto de partir de la Península levantó los decaídos ánimos del partido español. A pesar de que disponía de fuerzas holgadamente superiores, Bolívar se las arregló para no conseguir nada durante la campaña de 1820. Entretanto llegó de Europa la noticia de que la revolución en la isla de León había puesto violento fin a la programada expedición de O'Donnell. En Nueva Granada, 15 de las 22 provincias se habían adherido al gobierno de Colombia, y a los españoles sólo les restaban la fortaleza de Cartagena y el istmo de Panamá. En Venezuela, 6 de las provincias se sometieron a las leyes colombianas. Tal era el

estado de cosas cuando Bolívar se dejó seducir por Morillo y entró con él en tratativas que tuvieron por resultado, el 25 de noviembre de 1820, la concertación del convenio de Trujillo, por el que se establecía una tregua de seis meses. En el acuerdo de armisticio no figuraba una sola mención siquiera a la República de Colombia, pese a que el Congreso había prohibido, a texto expreso, la conclusión de ningún acuerdo con el jefe español si éste no reconocía previamente la independencia de la república.

El 17 de diciembre, Morillo, ansioso de desempeñar un papel en España, se embarcó en Puerto Cabello y delegó el mando supremo en Miguel de Latorre; el 10 de marzo de 1821 Bolívar escribió a Latorre participándole que las hostilidades se reiniciarían al término de un plazo de 30 días. Los españoles ocupaban una sólida posición en Carabobo, una aldea situada aproximadamente a mitad de camino entre San Carlos y Valencia; pero en vez de reunir allí todas sus fuerzas, Latorre sólo había concentrado su primera división, 2.500 infantes y unos 1.500 jinetes, mientras que Bolívar disponía aproximadamente de 6.000 infantes, entre ellos la legión británica, integrada por 1.100 hombres y 3.000 llaneros a caballo bajo el mando de Páez. La posición del enemigo le pareció tan imponente a Bolívar que propuso a su consejo de guerra la concertación de una nueva tregua, idea que, sin embargo, rechazaron sus subalternos. A la cabeza de una columna constituida fundamentalmente por la legión británica, Páez, siguiendo un atajo, envolvió el ala derecha del enemigo; ante la airosa ejecución de esa maniobra, Latorre fue el primero de los españoles en huir a rienda suelta, no deteniéndose hasta llegar a Puerto Cabello, donde se encerró con el resto de sus tropas. Un rápido avance del ejército victorioso hubiera producido, inevitablemente, la rendición de Puerto Cabello, pero Bolívar perdió su tiempo haciéndose homenajear en Valencia y Caracas. El 21 de septiembre de 1821, la gran fortaleza de Cartagena capituló

ante Santander. Los últimos hechos de armas en Venezuela –el combate naval de Maracaibo en agosto de 1823 y la forzada rendición de Puerto Cabello en julio de 1824– fueron ambos la obra de Padilla. La revolución en la isla de León, que volvió imposible la partida de la expedición de O'Donnell, y el concurso de la legión británica habían volcado evidentemente la situación a favor de los colombianos.

El Congreso de Colombia inauguró sus sesiones en enero de 1821 en Cúcuta; el 3 de agosto promulgó la nueva Constitución y, habiendo amenazado Bolívar una vez más con renunciar, prorrogó los plenos poderes del Libertador. Una vez que éste hubo firmado la nueva carta constitucional, el Congreso lo autorizó a emprender la campaña de Quito (1822), adonde se habían retirado los españoles tras ser desalojados del istmo de Panamá por un levantamiento general de la población. Esta campaña, que finalizó con la incorporación de Quito, Pasto y Guayaquil a Colombia, se efectuó bajo la dirección nominal de Bolívar y el general Sucre, pero los pocos éxitos alcanzados por el cuerpo de ejército se debieron íntegramente a los oficiales británicos, y en particular al coronel Sands. Durante las campañas contra los españoles en el Bajo y el Alto Perú –1823-1824–, Bolívar ya no consideró necesario representar el papel de comandante en jefe, sino que delegó en el general Sucre la conducción de la cosa militar y restringió sus actividades a las entradas triunfales, los manifiestos y la proclamación de constituciones. Mediante su guardia de corps colombiana manipuló las decisiones del Congreso de Lima, que el 10 de febrero de 1823 le encomendó la dictadura; gracias a un nuevo simulacro de renuncia, Bolívar se aseguró la reelección como presidente de Colombia. Mientras tanto su posición se había fortalecido, en parte con el reconocimiento oficial del nuevo Estado por Inglaterra, en parte por la conquista de las provincias altoperuanas por Sucre, quien unificó a las últimas en una república independiente, la de Bo-

livia. En este país, sometido a las bayonetas de Sucre, Bolívar dio curso libre a sus tendencias al despotismo y proclamó el Código Boliviano, remedo del Code Napoleón. Proyectaba trasplantar ese código de Bolivia al Perú y de éste a Colombia, y mantener a raya a los dos primeros Estados por medio de tropas colombianas, y al último mediante la legión extranjera y soldados peruanos. Valiéndose de la violencia, pero también de la intriga, de hecho logró imponer, aunque tan sólo por unas pocas semanas, su código al Perú. Como presidente y libertador de Colombia, protector y dictador del Perú y padrino de Bolivia, había alcanzado la cúspide de su gloria. Pero en Colombia había surgido un serio antagonismo entre los centralistas, o bolivistas, y los federalistas, denominación esta última bajo la cual los enemigos de la anarquía militar se habían asociado a los rivales militares de Bolívar. Cuando el Congreso de Colombia, a instancias de Bolívar, formuló una acusación contra Páez, vicepresidente de Venezuela, el último respondió con una revuelta abierta, la que contaba secretamente con el apoyo y aliento del propio Bolívar; éste, en efecto, necesitaba sublevaciones como pretexto para abolir la constitución y reimplantar la dictadura. A su regreso del Perú, Bolívar trajo además de su guardia de corps 1.800 soldados peruanos presuntamente para combatir a los federalistas alzados. Pero al encontrarse con Páez en Puerto Cabello no sólo lo confirmó como máxima autoridad en Venezuela, no sólo proclamó la amnistía para los rebeldes sino que tomó partido abiertamente por ello y vituperó a los defensores de la constitución; el decreto del 23 de noviembre de 1826, promulgado en Bogotá, le concedió poderes dictatoriales.

En el año 1826, cuando su poder comenzaba a declinar, logró reunir un congreso en Panamá, con el objeto aparente de aprobar un nuevo código democrático internacional. Llegaron plenipotenciarios de Colombia, Brasil, La Plata, Bolivia, México, Guatemala, etc. La intención real de Bolí-

var era unificar a toda América del Sur en una república federal, cuyo dictador quería ser él mismo. Mientras daba así amplio vuelo a sus sueños de ligar medio mundo a su nombre, el poder efectivo se le escurría rápidamente de las manos. Las tropas colombianas destacadas en el Perú, al tener noticia de los preparativos que efectuaba Bolívar para introducir el Código Boliviano, desencadenaron una violenta insurrección. Los peruanos eligieron al general La Mar presidente de su república, ayudaron a los bolivianos a expulsar del país a las tropas colombianas y emprendieron incluso una victoriosa guerra contra Colombia, finalizada por un tratado que redujo a este país a sus límites primitivos, estableció la igualdad de ambos países y separó las deudas públicas de uno y otro. La Convención de Ocaña convocada por Bolívar para reformar la constitución de modo que su poder no encontrara trabas se inauguró el 2 de marzo de 1828 con la lectura de un mensaje cuidadosamente redactado, en el que se realzaba la necesidad de otorgar nuevos poderes al Ejecutivo. Habiéndose evidenciado, sin embargo, que el proyecto de reforma constitucional diferiría esencialmente del previsto en un principio, los amigos de Bolívar abandonaron la convención dejándola sin quórum, con lo cual las actividades de la asamblea tocaron a su fin. Bolívar, desde una casa de campo situada a algunas millas de Ocaña, publicó un nuevo manifiesto en el que pretendía estar irritado con los pasos dados por sus partidarios, pero al mismo tiempo atacaba al Congreso, exhortaba a las provincias a que adoptaran medidas extraordinarias y se declaraba dispuesto a tomar sobre sí la carga del poder si ésta recaía en sus hombros. Bajo la presión de sus bayonetas, cabildos abiertos reunidos en Caracas, Cartagena y Bogotá, adonde se había trasladado Bolívar, lo invistieron nuevamente con los poderes dictatoriales. Una intentona de asesinato en su propio dormitorio en Bogotá, de la cual se salvó sólo porque saltó de un balcón en plena noche y permaneció agaza-

pado bajo un puente, le permitió ejercer durante algún tiempo una especie de terror militar. Bolívar, sin embargo, se guardó de poner la mano sobre Santander, pese a que éste había participado en la conjura, mientras que hizo matar al general Padilla, cuya culpabilidad no había sido demostrada en absoluto, pero que por ser hombre de color no podía ofrecer resistencia alguna.

En 1829, la encarnizada lucha de las facciones desgarraba a la república y Bolívar, en su nuevo llamado a la ciudadanía, la exhortó a expresar sin cortapisas sus deseos en lo tocante a posibles modificaciones de la constitución. Como respuesta a este manifiesto, una asamblea de notables reunida en Caracas le reprochó públicamente sus ambiciones, puso al descubierto las deficiencias de su gobierno, proclamó la separación de Venezuela con respecto a Colombia y colocó al frente de la primera al general Páez. El Senado de Colombia respaldó a Bolívar, pero nuevas insurrecciones estallaron en diversos lugares. Tras haber dimitido por quinta vez, en enero de 1830 Bolívar aceptó de nuevo la presidencia y abandonó Bogotá para guerrear contra Páez en nombre del congreso colombiano. A fines de marzo de 1830, avanzó a la cabeza de 8.000 hombres, tomó Caracuta, que se había sublevado, y se dirigió hacia la provincia de Maracaibo, donde Páez lo esperaba con 12.000 hombres en una fuerte posición. No bien Bolívar se enteró de que Páez proyectaba combatir seriamente, flaqueó su valor. Por un instante, incluso pensó someterse a Páez y pronunciarse contra el Congreso. Pero decreció el ascendiente de sus partidarios en ese cuerpo y Bolívar se vio obligado a presentar su dimisión, ya que se le dio a entender que esta vez tendría que atenerse a su palabra y que a condición de que se retirara al extranjero se le concedería una pensión anual. El 27 de abril de 1830, por consiguiente, presentó su renuncia ante el Congreso. Con la esperanza, sin embargo, de recuperar el poder gracias a la influencia de sus adeptos, y de-

bido a que se había iniciado un movimiento de reacción contra Joaquín Mosquera, el nuevo presidente de Colombia, Bolívar fue postergando su partida de Bogotá y se las ingenió para prolongar su estada en San Pedro hasta fines de 1830, momento en que falleció repentinamente.

Ducoudray-Holstein nos ha dejado de Bolívar el siguiente retrato:

> Simón Bolívar mide cinco pies y cuatro pulgadas de estatura, su rostro es enjuto, de mejillas hundidas, y su tez pardusca y lívida; los ojos, ni grandes ni pequeños, se hunden profundamente en las órbitas; su cabello es ralo. El bigote le da un aspecto sombrío y feroz, particularmente cuando se irrita. Todo su cuerpo es flaco y descarnado. Su aspecto es el de un hombre de 65 años. Al caminar agita incesantemente los brazos. No puede andar mucho a pie y se fatiga pronto. Le agrada tenderse o sentarse en la hamaca. Tiene frecuentes y súbitos arrebatos de ira, y entonces se pone como loco, se arroja en la hamaca y se desata en improperios y maldiciones contra cuantos le rodean. Le gusta proferir sarcasmos contra los ausentes, no lee más que literatura francesa de carácter liviano, es un jinete consumado y baila valses con pasión. Le agrada oírse hablar, y pronunciar brindis le deleita. En la adversidad, y cuando está privado de ayuda exterior, resulta completamente exento de pasiones y arranques temperamentales. Entonces se vuelve apacible, paciente, afable y hasta humilde. Oculta magistralmente sus defectos bajo la urbanidad de un hombre educado en el llamado *beau monde,* posee un talento casi asiático para el disimulo y conoce mucho mejor a los hombres que la mayor parte de sus compatriotas.

Por un decreto del Congreso de Nueva Granada, los restos mortales de Bolívar fueron trasladados en 1842 a Caracas, ciudad en la que se erigió un monumento a su memoria.

Véase: *Histoire de Bolivar* par Gén[éral] Ducoudray-Holstein, continuée jusqu'à sa mort par Alphonse Viollet (París, 1813); *Memoirs of Gén[éral], John Miller (in the Service of the Republic of Peru;* Col[onel] Hippisley's, *Account of his Journey to the Orinoco* (Londres, 1819).

[*New American Cyclopedia,* vol. 3, 1858.]

EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

I.

Tal como se ha insistido reiteradas veces en el texto que hoy intenta una nueva edición, mi propósito al emprender lo que podría llamar una lectura "contextual", no ya del marxismo, sino del propio Marx, era el de construir una perspectiva adecuada, o por lo menos crítica, para encarar de manera no ritual ni abstracta la *vexata quaestio* del lugar paradójico que ocupa América Latina en su pensamiento. Y digo así porque bien vale la pena recordar que ya en el debate que comprometió a apristas y marxistas desde fines de los años veinte emergió el problema de la necesidad de poner a prueba la validez de ese compacto cuerpo de doctrinas que era el "marxismo" –de la III Internacional, claro está– a partir de la *heterodoxia* de Europa representada por América. Fue precisamente por esos años cuando los trabajos de Marx sobre la India, o las irritantes expresiones de Engels sobre México, fueron exhumados por un movimiento que comenzaba a preguntarse por su identidad y su destino.

Muchos años transcurrieron desde entonces; años preñados de grandes convulsiones, de inauditas transformaciones que han dejado como saldo la pérdida del sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana. Revestidas del aroma ideológico que les otorgó la vulgata marxista, en el interior de la cual adquirían la robustez de tendencias cuyas dimensiones objetivas permitían analizarlas con el rigor de la ciencia, las antiguas seguridades y creencias se han desmoronado y de muy poco sirven hoy

para analizar la complejidad de un mundo en el que los actores parecieran haber trastrocado sus papeles. Cuestionada la "razón histórica" que configuró al marxismo –a despecho de Marx, y permítaseme esta machacona insistencia– como un providencialismo ochocentista, se nos cuela por la ventana la realidad de un mundo que no veo por qué debamos justificar, y que por definición ideológica y por la simple condición de "humano" me inclino como muchos otros a reconocer en términos de transformación y de interpretación. Y cambio de exprofeso el ordenamiento categorial porque creo encontrar en el *prius* acordado a la transformación la idea que inspiraba a Marx cuando en la onceava tesis sobre Feuerbach privilegiaba crípticamente el devenir mundo de la filosofía como un punto de clausura de toda una prolongada historia del pensamiento occidental. No porque creyera que la transformación del mundo no requiriera del concepto, sino porque dicho concepto, para que la transformación fuera efectiva realización humana, debía fundarse según palabras de Ernst Bloch "en la inmensa conexión de lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser". El concepto no debía por tanto preceder sus determinaciones, como en apariencia ocurría en Hegel, sino expresar un "movimiento real" cuya dirección proyectiva sólo podía imponer su necesidad en la medida en que se constituía como crítica radical de lo existente, de lo que inmediatamente aparece y se reviste de una racionalidad legitimadora.[1]

Corroído por su tránsito mundano, doblegado bajo el peso asfixiante y exterior de la forma de valor sobre el tra-

[1] Véase Ernst Bloch, *El principio esperanza,* t. I, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 270-277. Cuando Marx afirma que los filósofos sólo han interpretado al mundo y de lo que se trata es de transformarlo, nos está diciendo que toda interpretación es posible únicamente como transformación y que toda transformación es interpretación. Como podría decirse hoy, el territorio de la interpretación se extiende a todo el mundo ya que todo el mundo puede ser concebido como lenguaje.

bajo concreto de los hombres, el marxismo se ha desdoblado en sus naturalezas sacra y terrenal al precio de aniquilar el poder eversivo que a sus principios asignaba Marx. Como interpretación de la historia y creador de ella muestra ser menos "subversión de la praxis" que ciencia de la legitimación, lógica del poder, ideología encubridora. La crisis del socialismo, que es también crisis de la idea y de la práctica del proyecto de transformación, arrastra como la piel al cuerpo el cuestionamiento de su perspectiva teórica, cual es el de un marxismo al que los avatares del movimiento de las clases subalternas sobre las que se fundó ha ido configurando como una doctrina completa, o por lo menos completable con sutiles procedimientos hermeneúticos. Convertido en religión de Estado, el marxismo parece reducirse a esa ideología autoritaria y represiva predominante en casi un tercio de nuestro planeta, o en un término genérico, pobre de teoría pero formidable como mito político, con el que se afirma una posición frente al mundo, una voluntad de lucha por transformar una sociedad lacerada e injusta.

Pero esta realidad incontrovertible, ¿da cuenta plenamente de la complejidad del fenómeno "marxista"? Si desde que existe como edificio teórico y motor de la historia fueron constantes las tentativas de reinterpretarlo de acuerdo a las distintas experiencias y circunstancias, ¿hasta qué punto el objeto "marxismo" se deja aprisionar por un término sintético que expresa *ciertas* formas de su constitución –por más hegemónicas que éstas sean– pero deja de lado *otras,* a las que la ortodoxia descalificó como "heréticas" y sin cuya determinación la historia del marxismo puede construirse como historia universal al precio de mutilar lo que le es verdaderamente propio, su sustancia práctico-política? Así como la historia de la Iglesia no es idéntica a la historia del cristianismo ni la contiene *in toto,* la historia del marxismo desborda las vicisitudes de la vulgata y de sus "desviaciones". Además de una historia esotérica

como institución y como dogma, como hecho de ideas y de figuras intelectuales, es innegable que hay otra historia suya discontinua y descentrada, plena de morfologías ocultas, de sendas perdidas y temporalidades diversas; una historia esotérica y pluralista en la que se expresa la multiplicidad de tentativas, de proyectos y de resultados de la lucha de las clases subalternas. Negada como reconstrucción ideal, cronológica y rectilínea de una ortodoxia –que no deja de ser tal por el hecho de instituirse a partir de ciertas corrientes o centros teóricos y políticos de coagulación–, la historia del marxismo reclama ser construida en su extrema diversidad *nacional*. Deja por tanto de ser una historia única, aunque con admitidas fracturas, para transformarse en una historia de la "pluralidad" de los marxismos. Y sólo de esta manera podrá ser posible reconstruir cómo y en qué medida el trabajo teórico de Marx y de los que siguieron tales o cuales de sus ideas o en él se inspiraron pudo haber influido –para utilizar una expresión que reconozco ambigua e imprecisa– en un determinado país y en un preciso momento histórico; hasta dónde fue recuperado por las fuerzas y movimientos sociales en sus luchas y en la configuración de sus ideologías, programas y culturas; qué papel desempeñó en la constitución del socialismo como una corriente ideal y política.

Desde una perspectiva semejante, que al retener sus elementos esenciales[2] privilegie siempre la diversidad de realidades, de ritmos y de temporalidades en que tales elementos debieron operar para ser formas teóricas y prácticas de

[2] Cuando me refiero a los elementos esenciales del marxismo apunto a tres aspectos que en Marx constituían una unidad inescindible: la crítica de la economía política como ciencia del trabajo fetichizado de los hombres; una concepción de la historia y una metodología historiográfica por la cual el tiempo histórico se constituye como teoría de las formas a partir del carácter sistemático del presente; la coincidencia de filosofía y política, o dicho de otro modo, la "identidad" de teoría y práctica.

fenómenos nacionales, el marxismo como hecho terrenal e histórico, y en tal sentido también como teoría "finita",[3] deberá ser visto en la historia laica de sus "reconstrucciones" –¿y, por qué no, de sus "producciones"?–, que como tales fueron algo más que "interpretaciones" debidas al genio de sus mayores o menores exponentes intelectuales. Con una condición, sin embargo: la de que al convertirlo en objeto de la investigación se mantenga siempre firme ese principio hermeneútico radical establecido por Marx que nos recuerda que el *sujeto* de esta historia está siempre fuera, en ese "movimiento real" de cuyas vicisitudes el marxismo pretendió ser no mera visión especular sino construcción teórica. De ahí entonces que sólo pueda construirse una cabal y no sacra historia del marxismo en la medida en que sea al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron.

¿Qué sentido tiene entonces plantear la compleja contradictoriedad de este fenómeno en el término reductivo de "crisis"? Si con tal expresión se quiere hacer referencia a la presencia de una cisura radical en las conexiones existentes entre proceso de elaboración de la teórica y procesos reales, podría recordarse que entre teoría y movimiento nunca existió una relación lineal y que la reconversión de la teoría en política constituyó un campo problemático de contradictoria resolución. Si la teoría no puede ser supuesta como un dato de hecho, ni es tampoco un producto espontáneo del proceso histórico, su relación con el movimiento no puede ser sino problemática, conflictiva, ambigua, fragmentada por discontinuidades y rupturas. Y hasta podría afirmarse que son muy breves los momentos en los que teoría y movimiento mantienen una relación de plena expresividad o correspondencia. Hablar de crisis es, en tal sentido, una forma

[3] La expresión es de Louis Althusser; véase "El marxismo como teoría 'finita'", en AAVV, *Discutir el Estado,* México, Folios, 1982, pp. 11-21.

ideologizante, eufemística y restrictiva, de designar las dificultades con que se enfrenta el movimiento social, en su teoría y en su práctica, para relevar la absoluta novedad de nuestro tiempo y proyectar soluciones a la altura de los problemas del mundo contemporáneo. Si el marxismo –en el sentido fuerte de la expresión– no pretendió erigirse como un saber totalizante productor por sí mismo de conocimiento sino sólo dar criterios cognoscitivos formales y orientaciones políticas para una lucha que emergía de conflictos objetivos; si primordialmente quiso ser organización crítica del saber y proyecto de transformación radical, ¿es posible reducirlo, sin desvirtuarlo, a mera "filosofía de la historia", a un momento hoy perimido o por lo menos en irrecuperable crisis del *logos* en Occidente? En consecuencia, hablar de "crisis del marxismo" –y no con mayor propiedad, de marxistas en crisis–[4] tiene sentido si previamente hemos hecho de él lo que precisamente nunca pretendió ser: una visión del mundo capaz de englobar como método y como teoría la totalidad de lo diverso desde una sede privilegiada convertida en Absoluto.

Digo "nunca" sabiendo que cometo un abuso de lenguaje, porque si algo fue y es la vulgata marxista, ese tristemente célebre "diamat" de perniciosa y asfixiante presen-

[4] Recordemos las sensatas palabras de Bobbio: "Para concluir, he comenzado a hablar de crisis del marxismo para adoptar el lenguaje corriente; en realidad para quien como yo no es marxista ni antimarxista, y considera a Marx como un clásico con quien es preciso ajustar cuenta como se hace con Hobbes o Hegel, no existe tanto una crisis del marxismo como marxistas en crisis. Sólo un marxista, en cuanto considera que el marxismo es una doctrina universal, o un antimarxista, en cuanto considera que el marxismo debe ser rechazado del principio al fin, pueden correctamente decir, con dolor o placer, que el marxismo está en crisis. El primero, porque no encuentra allí lo que creía encontrar; el segundo, porque de la constatación de un error decreta su fracaso y su fin." Véase ahora, en español, la intervención de Norberto Bobbio, de donde tomamos la cita, en AAVV, *Discutir el Estado, op. cit.*, pp. 76-83.

cia, es una filosofía del Absoluto. ¿Pero a título de qué confundir los términos del problema? ¡Una cosa es Marx y otra el movimiento marxista y de ningún modo es posible reducir a identidad la extrema complejidad de la historia de sus relaciones! No es necesario hacer una indagación demasiado sofisticada para mostrar una nítida línea de continuidad en el pensamiento de Marx que se expresa como crítica radical de la filosofía, de la economía política y de la política, y es incuestionable su rechazo a todo intento de convertir a sus ideas en un sistema, su negativa a admitir cualquier ideología estatalista que se postulara monopolizadora de la verdad. Puede decirse, sin embargo, que el vulgo marxismo –pero no sólo él– no habría existido sin Marx; que ciertas visiones, análisis e ideas suyas contribuyeron a fundarlo; que contradiciéndolo el movimiento marxista avanzó a su amparo y en torno a los problemas que su crítica puso en el centro de la estructura de nuestro tiempo histórico. Es verdad también que el propio Marx tendió a ser muchas veces "marxista". Pero no por esto debemos cambiar las cartas y aceptar análisis indiscriminados que acaban anulando la insuprimible dimensión histórica de estos problemas. El diamat o, más en general, el movimiento "marxista" debe ser explicado, y es necesario hacerlo porque sólo de tal modo será quizás posible destruir o recomponer tradiciones ideológicas y culturales que, formadas en el terreno histórico-concreto de constitución del movimiento social, contribuyeron a darle a éste una identidad sin la cual su autonomía política resultaba imposible, pero que hoy representan lastres poderosos para dar respuestas prácticas y teóricas a las grandes preguntas de nuestro tiempo.

Es posible pensar entonces que, del mismo modo que hace más de un siglo debió mediar la crítica de la "ideología alemana" para que el movimiento socialista se abriera paso como consciente alternativa social y política al desarrollo

de la racionalidad y del dominio capitalista, hoy sea imprescindible otra labor de crítica semejante sobre la "ideología marxista" en una nueva época histórica signada por la crisis del Estado, de la política y de las formas generales del intelecto europeo –entendiendo este término en el sentido de "capitalístico-céntrico"–. Pero hasta tanto aparezca otro Marx,[5] no encuentro razones que impidan poner en tensión las potencialidades críticas de su discurso para historizar el *iter* de un movimiento que forma parte inescindible del pensamiento y de la acción de las clases explotadas del mundo moderno en favor de un reordenamiento democrático de la organización del trabajo social y de toda la sociedad en su conjunto. Por lo que no se trataría ya de dar nihilistamente por concluido un saber al que previamente se ha congelado en una forma determinada, ni de iniciar un movimiento de "retorno" a un Marx "verdadero", pero condenado siempre a la incomprensión, sino de analizar con los instrumentos analíticos de que disponemos –y pensar en excluir de éstos al mundo categorial marxista es una mera puerilidad– esta confusa fase de traspaso a una nueva forma de la modernidad que involucra un cambio radical de las relaciones entre los procesos de recomposición de clase y las transformaciones políticas e institucionales en acto.

[5] Por el razonamiento que estoy haciendo es evidente que este condicional tiene para mí un valor meramente retórico. No creo en tal posibilidad porque me parece que con Marx se clausura la tentativa de la razón occidental de englobar como método y teoría la diversidad de lo real. Pero la consumación de las categorías definitorias de "totalidad", "progreso" y "centralidad", presupuestas en dicha razón y que Marx –aunque no sólo él– arrastra a su punto de disolución, ¿lo instala *sólo* en el pasado? Resultaría ilusorio negar que el debate actual sobre el problema del Estado y de lo político obliga a examinar críticamente toda la cultura de izquierda, ¿pero como abrirse a una renovada y más poderosa tensión proyectual sin medirse necesariamente con Marx? Si el pasado continúa operando sobre el presente cronológico y tiende a proyectarse al futuro, ¿cómo pensar la transición sin todo aquello que nos dio Marx para entender el pasado y el presente?

II.

Despojada de sus ribetes propagandísticos, o de la acrítica exaltación alternativa de un intuicionismo que se sustrae a toda crítica posible, y que en su pretensión de encerrar en un sólo punto la extrema complejidad de la historia participa de la misma limitación de lo que critica, la polémica en torno a la llamada "crisis del marxismo" puede ser un camino para nuevos descubrimientos, para penetrar en terrenos apenas explorados, para delimitar con mayor claridad las nervaduras de un tejido social en el que la crisis del Estado se vincula a una crisis más general de racionalidad. Como metáfora para evocar la clausura de toda una época, la "crisis del marxismo" puede sí ser productiva.

> Decir cómo ha nacido, a través de qué estaciones ha venido madurando, es ya un primer modo de sustraerla al morfinismo político de la vacía charlatanería ideológica, de colocarla útilmente dentro de un proyecto de transformación. La puesta en fusión del marxismo con la enorme acumulación de pensamiento moderno puede indicar –para Oriente y para Occidente– una fase de desarrollo y de enriquecimiento de su autonomía teórica. No por el deseo de encontrar legitimidad en el diálogo con las demás culturas, ni para validar nuevas valencias totalizantes, sino para elevar su potencial crítico sobre el gran tema de la democracia moderna, para retomar el hábito de su elevado grado de construcción intelectual.[6]

En la historia del pensamiento, el marxismo ocupa una posición excepcional porque es algo más que una teoría o un hecho de pensamiento; puede alcanzar esa "dimensión esencial en la historia" que le reconocía Heidegger porque

[6] Nicola Auciello, *La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo,* Bari, De Donato, 1981, p. 9.

es, ante todo, *crítica* del concepto de teoría como fundamento de proyectos enciclopédicos, como metalenguaje de las ciencias especializadas. Pero para alcanzar lo que jamás pudo lograr filosofía moderna alguna, debió fundar su saber "en otro elemento",[7] como en su habitual estilo alegórico evocaba Marx la necesidad de la filosofía de volver los ojos al mundo exterior, en el elemento de la actividad humana misma considerada como actividad objetiva. Sólo allí, en la actividad crítico-práctica del hombre es posible dilucidar el problema de la verdad o, según sus palabras, de "la realidad y el poder, de la terrenalidad de su pensamiento". El mundo sensible que aparece en la vida cotidiana de los hombres, en sus construcciones teóricas y científicas, no es un objeto, o una cosa que la conciencia simplemente refleja, sino siempre un producto de la práctica histórica global. Es a partir de este concepto clave de la vida social como vida esencialmente práctica que puede construirse una concepción *materialista* de la sociedad. Porque si la vida social es vida esencialmente práctica, todos los fenómenos de la sociedad deben ser remitidos a las relaciones sociales que los hombres establecen para vincularse consigo mismos y con la naturaleza. En adelante, todos los misterios que inducían a la teoría al misticismo "encuentran su solución racional en la práctica humana y en la compren-

[7] "El mundo es, pues, un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía de suyo total." Si después de Hegel pudieron aparecer en escena "todos esos ensayos pobres y en su mayoría sin fundamento de los filósofos modernos" es porque "los espíritus mediocres conciben, en tales épocas, una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, dispersándolas, concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles cuando, amenazada Atenas por la destrucción, movió a los ateniences a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas en el mar, en otro elemento" (Karl Marx, *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica,* en *Escritos de juventud. Obras fundamentales de Marx y Engels,* t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 131).

sión de esta práctica". Y en la idea de *socialidad,* o de *actividad critico-práctica,* o de *praxis,* está el núcleo teórico de reunificación de todos los elementos de la vida social, elementos que, por lo demás, se encuentran en la base de toda forma de vida social históricamente determinada. Esta idea de Marx hoy aparece como tan obvia que ni valdría la pena mentarla. Sin embargo, la idea de que el conocer no es una simple actividad descriptiva de lo objetivamente existente sino la *construcción* de un mundo sensiblemente experimental y estructurado de relaciones constantes y de procesos regulares, implica el establecimiento de un principio que ya no puede ser contradicho desde el interior del discurso filosófico.

Que con esta idea que Marx comparte con Nietzsche se haya alcanzado, según palabras de Heidegger, la "posibilidad más extrema de la filosofía",[8] sin lograr romper no obstante con las premisas metafísicas a las que se mantuvieron ligados, siendo un problema relevante no anula la radicalidad de sus propuestas. Después de Marx y Nietzsche, el pensamiento filosófico ya no puede ser proseguido libremente y debe limitarse a los sucesivos "renacimientos de los epígonos y de sus variantes". Para una conciencia laica como la

[8] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1969) [trad. esp.: *El final de la filosofía y la tarea del pensar,* en AAVV, *Kierkegaard vivo,* Madrid, Alianza, 1968, p. 133]. Tanto Marx como Nietzsche "permanecen, y no sólo exteriormente, ligados a premisas metafísicas; ellos completan la metafísica y realizan de tal manera el fin de la filosofía en absoluto. En el 'platonismo subvertido' de Nietzsche y en el 'trastocamiento de la metafísica' realizada por Marx, Heidegger destaca, 'es alcanzada la posibilidad más extrema de la filosofía'" (Alfred Schmidt, "Dominio del Soggetto", en *Rinascita*, núm. 23, 10 de junio de 1977, p. 24). Como subversión de la "abstracta metafísica" concebida por el idealismo hegeliano, Marx expresaría el círculo de Hegel como tiempo histórico de la burguesía. Es por esto que resulta tan cierta la afirmación de Maximilien Rubel cuando recuerda que es Hegel –teórico sistemático del Estado y de la guerra– nuestro verdadero contemporáneo, el verdadero triunfador del siglo XX.

que me empeño en situarme interesa poco que ambos pensadores estén más acá o más allá de los umbrales de la nueva época que vislumbramos; o epígonos o heraldos marcan un insoslayable punto de flexión de la cultura moderna. Si tal como recordaba Marx todo gran pensador condena a las generaciones sucesivas a explicarlo, de un modo u otro, sacralizándolo a despecho de aquello que lo cuestiona o desdeñándolo como "perro muerto", seguimos girando en la órbita de Marx, es decir, en los temas que él colocó, resolviéndolo o no, en el centro de la estructura de toda una época histórica a cuya agonía estamos asistiendo sin que lo nuevo se descubra todavía en sus determinaciones conceptuales. Lo que enseña el concepto, ya lo muestra en su necesariedad la historia, decía Hegel; "sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual".[9] En definitiva, la verdad del marxismo no reside en que tales o cuales afirmaciones suyas no puedan aun ser refutadas –tarde o temprano lo serán, o ya lo están siendo–; la validez de la teoría marxista deriva del hecho de que es, con todo lo que esto implica, el juicio existencial sobre una época del mundo todavía no concluida.[10]

[9] Georg W. F. Hegel, "Prefacio" a *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política,* Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 26. Como señala Tronti, "el umbral crítico está exactamente en el punto en el que la realidad no aparece según lo que es, pero deviene lo que es. Se puede aferrarla únicamente en ese punto: no con los ojos de una ciencia exacta sino con las manos de una práctica transformadora" (Mario Tronti, "Il partito dei soggetti", en *Critica marxista,* núm. 1, 1982, p. 52).

[10] "Lo que Marx –viniendo de Hegel– ha reconocido en un sentido esencial y significativo como alienación del hombre alcanza en sus raíces la apatricidad del hombre moderno. […] Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historiación." Sólo dentro de aquella dimensión, "y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo" (Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* pp. 94 y 95)

He aquí la razón de por qué en mi texto, aun considerando discutible e insuficiente la manera en que Rosa Luxemburgo encara el problema del "estancamiento" y del "avance" del marxismo, traté de reconstruir su razonamiento admitiendo la presencia en él de un compartido criterio sobre la validez "epocal" del pensamiento de Marx. En su "Presentación", Carlos Franco encuentra aquí una ambigüedad interpretativa de mi parte, cuya explicación remitiría –y no creo malinterpretarlo– al "conflicto entre un pensamiento teórico liberado y una resistencia efectiva a la ruptura" que descubre como recurrente en mi ensayo. Es posible que el texto sea en sí ambiguo, pero si suspendemos la presunción de que se trate de una reiterada tentativa de mantenerse adherido a una fe, es posible analizarlo como la tematización de un nudo teórico y práctico aún no desatado, cual es el de la vigencia de Marx. Cuestión esta que se plantea el mismo Franco cuando cree posible aun hoy "convertirlo en el activo fermento de nuevas y creativas construcciones teóricas". En efecto, esta operación reconstructiva sólo es posible si de algún modo se acepta en sus motivaciones más profundas la pregunta que intentaba contestar Rosa Luxemburgo a comienzos del siglo XX, cuando otro debate sobre la disolución del marxismo comprometía al movimiento obrero y al pensamiento europeo. Sólo porque la realidad no ha sido capaz todavía de agotar la potencialidad de un pensamiento *anticipado* a las necesidades de su época, Marx sigue hablando a nuestros contemporáneos.

Pensar el marxismo como una teoría "finita", y por tanto "limitada" –para usar la expresión de Althusser–, es ya un modo de desplazar el razonamiento del terreno de la fe al de la crítica, por la simple razón de que su validez deja de fundarse sobre una metafísica "filosofía de la historia" totalizadora del pasado, el presente y el futuro de la humanidad, para inscribirse –yo diría que *exclusivamente*– en su pretensión de dar cuenta de la realidad del modo capitalista

de producción, de un movimiento dialéctico hacia la superposición cada vez más aplastante de la forma del valor de cambio sobre el valor de uso, de la subsunción dentro de sí, como mera fuerza de trabajo abstracta, a la clase obrera y a toda la sociedad. Aquí está quizás la esencia del paradigma marxiano, la identificación de los términos de la dialéctica social en el doble carácter de la mercancía y de la fuerza de trabajo, como valor de uso y valor de cambio; aquí encuentra fundamento científico la *crítica* de la economía política. Reconociendo esta dialéctica como fundante de las contradicciones de la sociedad moderna, y sin abrir juicio sobre la dimensión teórica que puede adquirir este descubrimiento cuando se vuelve hacia el pasado, Marx podía plantear la perspectiva histórico-epocal de la liberación del trabajo social de su condición de "mercancía". La recuperación de viejas y la construcción de nuevas formas de socialidad, dicho de otro modo, la superación de la alienación, se volvía *posible* –hoy no diríamos como ayer *necesaria*– porque el desarrollo capitalista sólo podía efectivizarse a través de una reproducción inaudita de sus propias contradicciones, liberando de tal modo una multiplicidad de sujetos y conflictos. La grandeza de Marx, entre las otras que podemos reconocerle, reside en haber podido establecer las determinaciones esenciales de toda una época histórica en la que el despliegue de la forma de valor llega hasta su propia consumación lógica. En los *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política]*, en momentos en que apenas se iniciaba la expansión del capitalismo en el mundo, previó que la automatización plenamente desarrollada convertiría a la ciencia en un poder productivo directo tornando a la expropiación del trabajo ajeno, sobre la base de la cual existe la sociedad moderna, en una condición demasiado estrecha de la producción. La producción de mercancías como soporte de la producción se volvería así superflua. Esta sor-

prendente previsión marxiana nos habla de su genio, de su excepcional capacidad analítica para ver en la realidad tal como es, en la realidad capitalista, lo que ya está en potencia en ese objeto que se llama "mercancía". Pero de ninguna manera nos obliga a relegitimar siempre todo el aparato conceptual de la crítica de Marx frente a la complejidad de las sucesivas transformaciones operadas en la sociedad capitalista. La antítesis descubierta por él entre desarrollo de la productividad social general y reducción al tiempo de trabajo funda la posibilidad de pensar una forma *política* de la crisis, que en las condiciones de las sociedades actuales se expresa como una diseminación de las fuerzas productivas en su negativa a ser modeladas por el tiempo de trabajo. Su previsión histórica del agotamiento de un modelo clásico de reproducción del capital hoy aparece ante nuestros ojos como una realidad incontrovertible en la crisis del Estado "social". Como bien se ha señalado recientemente,

> el análisis combinado de los fenómenos de superproducción y del carácter contradictorio del dominio del tiempo de trabajo; la imagen fundamental de la crisis como el "violento restablecimiento de la unidad entre momentos independientes y el violento volverse independientes de momentos que esencialmente son una sola cosa"; el esquema de una relación "deductiva" entre desarrollo y crisis y el consiguiente emerger de un "límite" en el mantenimiento constante de la formalización del trabajo delimitan en su conjunto el perímetro de las adquisiciones más duraderas de Marx.

Pero la imposibilidad de reducir a los términos de *El capital* la diversidad de los elementos del análisis deriva precisamente del hecho de que la teoría de la crisis de Marx se evidencia, a un mismo tiempo, como el anuncio del agotamiento de una forma "política" de la dominación capitalista y como apertura de un nuevo tiempo suyo, como clausura

de un modelo lineal de las relaciones entre las clases y como individualización de una nueva perspectiva de desarrollo de lo político.[11] Considerada como momento de pasaje a la apertura de un nuevo continente estatal y teórico, o sea, como una fase nueva de las formas de la reproducción, la crítica de Marx se manifiesta en toda su *moderna* significación, a condición de que se admita las consecuencias que de aquí derivan sobre su propio sistema teórico, que grafican la presencia de fronteras que para ser atravesadas requieren de su reconstrucción. Porque ya no es posible restringir la historia del antagonismo político al desarrollo de su ciclo estatal-institucional, tratar de reducirlo en clave "económica" implicaría instaurar un verdadero axioma de clausura del marxismo teórico que acabaría vedándole toda capacidad de proyección de las formas moleculares de la transición. Sería una manera de resolver "en negativo" los objetivos elementos de crisis del sistema teórico de Marx abiertos por la crisis del Estado y de la política en la sociedad moderna.

Es preciso comprender que en las condiciones actuales la modificación radical de las formas de reproducción implica cambios en el propio estatuto político de las clases y que con éstos toda una prolongada etapa de la política moderna entra en agonía. Lo que era patrimonio o monopolio de las grandes clases, en condiciones de aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales, pugna de confusa manera por diseminarse, por extenderse a una multiplicidad de sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidas por los ordenamientos institucionales vigentes. Es esta extrema complejidad de la lucha social actual –que más sufrimos que com-

[11] Nicola Auciello, *La ragione politica, op. cit.*, p. 47; véase también todo el apartado "Sviluppo, socializzazione e forma 'politica' della crisi in Marx", pp. 11-47, que desarrolla la línea argumental aquí presentada.

prendemos– la que reclama la perentoriedad de nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo. Dentro del espacio de las proyecciones morfológicas fundamentales de Marx, vale decir "dentro" suyo, hoy es preciso ir "más allá" de él. Quizás esta formulación suene para muchos un tanto ambigua, es posible que intente disfrazar elegantemente esa "intolerancia a lo ambiguo" que Franco descubre en la mirada de Marx sobre América Latina, pero aun admitiendo la presencia en mi espíritu de un estado de ánimo semejante, me niego a pensar que la extrema fatiga con que la cultura de izquierda trata de alcanzar una visión de conjunto de la contradictoriedad de la sociedad actual se deba exclusivamente –o primordialmente– a su rechazo a lo nuevo, al horror hacia todo aquello que desafía las coordenadas a partir de las cuales comprendemos lo real. Creo firmemente que estamos atravesando por *algo más* que una crisis teórica, que la agonía de la sociedad "moderna" –y utilizo el adjetivo para colocarme por encima de la distinción en tres mundos– arrastra consigo la pretensión de la Teoría, de la Filosofía, de reducirlo a unidad y sistema, de englobar la totalidad de sus "juegos". Instalados en la complejidad inédita de la modernidad, en las transformaciones que se suceden en la fisonomía históricamente adquirida por las fuerzas productivas en sus relaciones de implicancia orgánica con la "determinación formal" del capital, el pasaje del esquema dual de Marx al plural y complejo que se ha ido constituyendo ya no puede ser buscado en la existencia colateral y autónoma de formas y funciones sociales del proceso de valorización, sino fundado en la crisis y disolución de la ley misma del valor a partir de su despliegue totalizante en el entero cuerpo social. Las crisis, las catástrofes –para utilizar una expresión hoy en uso–, nacen precisamente de estas columnas de Hércules alcanzadas por el capital, y que Marx previó tan lúcidamente en su análisis de los "límites" y "barre-

ras" del mismo.[12] La mercancía, que era objetivación de una relación social, estalla, rompiéndose la naturalidad del cambio constitutivo-genético entre fuerza de trabajo y capital. La mercancía deja de ser síntesis real (la realidad tal cual es, la realidad del mundo capitalista, como sitúa Marx en el primer tomo de *El capital* el punto de partida de su análisis) y la fuerza de trabajo deviene trabajo vivo autónomo. El dominio capitalista, en adelante, deberá refundarse en una posicionalidad de poder colocada *fuera* de la relación "económica" que representaba el capital, pero la "crisis de gobernabilidad" que involucra una fase semejante muestra los obstáculos insorteables que plantea la no asimibilidad de la subjetividad separada de lo social dentro de la síntesis sistémica. Y digo "insorteables" porque la ruptura del viejo contrato que esta dilatación irreductible de la subjetividad plantea –en términos de la crisis de la forma Estado y de la crisis de la forma partido–[13] ya no puede ser suturada epo-

[12] Véase *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador),* México, Siglo XXI, 1972, vol. I, pp. 373-377, y vol. II, pp. 227-230; véase también Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de "El capital" de Marx,* México, Siglo XXI, 1978, cap. 28: "La barrera histórica de la ley del valor: manifestación de Marx acerca del orden social socialista" (pp. 457-481), dedicado específicamente al tratamiento del tema

[13] Crisis de la forma Estado en el sentido de que la parte "Estado" de los sistemas políticos tiende a perder peso relativo respecto de las demás partes del mismo sistema. "El Estado, como máquina, aparato, no sólo de dominio sino también de administración, no sólo como estrato de gobernantes sino también como cuerpo de funcionarios, comando y ejecución, decisión más burocracia, Schmitt más Weber: esta forma de Estado está en crisis general" (Mario Tronti, "Il partito dei sogetti", *op. cit.*, p. 54). Y esta crisis es acompañada de manera paralela y convergente por una crisis general del partido político. El punto crítico que atraviesa hoy el hecho histórico de la organización de las masas, señala Tronti, deriva del hecho de que tanto el Estado como el partido "han perdido el monopolio de la política". La notable dilatación de la subjetividad que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas –y que tuvieron en 1968 un agudísimo momento de manifestación– no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuable en Occidente, o

calmente en términos de una revitalización del Estado de derecho hoy en extinción. El hobbesiano "estado de guerra" que se instala en el escenario del mundo tiene como a uno de los actores la materialidad de un sujeto –diverso, múltiple, contradictorio en sí mismo, y como tal irreductible también al sueño utópico de una sede privilegiada desde la cual se dicte ley al mundo– para el cual el comunismo aparece no ya como un fin sino como una contingencia posible. Pero en la medida en que sólo se trata de una posibilidad contingente, la existencia de otros actores nos enfrenta al espectro mortífero de la catástrofe.

La pobreza actual de la teoría no encuentra por esto su justificación en sí misma, o por lo menos *sólo* en sí misma, sino primordialmente en la tenaz resistencia del mundo real, del diferenciado mundo del antagonismo social, a esa "aproximación al concepto" de la que Marx hablaba que pueda permitirnos hacer de su morfología concreta no ya algo de lo cual *sabemos* sino el reconocimiento de un campo de fuerzas *cognoscible,* aunque no *unificable.* Me pregunto, sin embargo, ¿hasta dónde una reformulación radical de las teorías y de las prácticas de la transformación puede efectuarse sin recurrir a los análisis, a las tradiciones, a las conceptualizaciones teóricas de que disponemos? Es verdad, como evoca Béjar, que "fuera de casa... hace frío", o dicho de otro modo, que los marxistas –¿pero sólo ellos?– se resisten a reconocer el viejo topo que fatigosamente y a la intemperie sigue excavando los cimientos del mundo y corroyendo la continuidad de la historia. Es inútil que desde nuestras ventanas intentemos percibir sus movimientos

---

de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo "real". El hecho de que esta tendencia a la crisis del Estado en los actuales sistemas políticos se manifieste de las más variadas maneras no alcanza a velar la nitidez de un proceso para el que hoy se ha acuñado el término de "ingobernabilidad".

subterráneos, o querramos reproducir la laberíntica trama de sus desvelos. Se requiere *salir* de la casa para que la realidad de lo otro, de lo diverso, carcoma nuestras certezas. ¿Pero advenir a lo diverso implica necesariamente destruir el sitio del que se parte? ¿No se corre de tal modo el riesgo de pagar con un desarme de la organización y con un debilitamiento de la relación de fuerzas una fuga adelante tras la ilusión de que todo puede hacerse a condición de abandonar los grandes principios?[14] Se comprenderá entonces por qué el dilema de desterrar o no al marxismo es un dilema falso, una nueva trampa de la razón para eludir el verdadero debate sobre el carácter ambiguo de la subjetividad en la edad moderna.

La crisis de la "razón histórica" marxista, aunque no sólo de ésta puesto que, como ya vimos, también ella es heredera de toda una cultura que fijó sus presupuestos y determinó sus límites; la crisis de la idea mítica de un tiempo homogéneo y continuo que desemboca en el comunismo, nos devuelve a la laicidad de un mundo que no tiene "asegurado" un destino ni un futuro venturoso, excepto el que los hombres puedan conquistar para sí; que no tiene una dirección única, salvo la que impone la reproducción de un sistema que conlleva la destrucción del sentido mismo de lo humano. Sería una tarea vana negar la importancia, yo diría trascendental, del curso laicizador que la realidad y el intelecto moderno está imprimiendo al pensamiento de Marx y al marxismo. Sólo un curso semejante permitirá, como ya lo está haciendo, que las líneas de demarcación entre el marxismo y las otras formas de indagación social y

[14] Véase Mario Tronti, *op. cit.*, p. 53. Es verdad que hay momentos de "clausura" de toda una época histórica en los que resulta inconducente mirar hacia atrás para encontrar en el pasado las respuestas a los desafíos del presente. Pero aunque, como alguien recordaba, sea particularmente difícil saber ser herederos de sí mismos, no nos queda otro camino que medirnos con el pasado y el presente para proyectar el futuro

de emancipación política, provenientes de tradiciones distintas, pierdan la rigidez que el *Miserabilismus* de la vulgata marxista de la ortodoxia logró darle durante casi un siglo. Rescatado del cielo de la metafísica, un marxismo laico podrá volver traslúcida la categoría de crítica que lo funda. *Crítica,* no como elaboración de aparatos conceptuales definitivos, ni como una marcha inexorable hacia la Ciencia, sino como un hilo conductor que avanza autocriticándose al tiempo que somete a crítica radical a los contemporáneos y al estado de cosas existente. Éste es el sentido que Marx daba a la *Selbsverständigung*, en cuanto inteligencia de sí y del mundo y al modo en que debía proceder la crítica.

La posibilidad de medirse con la gran cultura burguesa, con ese "pensamiento negativo" que a través de Nietzsche y Weber sometió a una crítica decisiva e irreversible la pretensión del Estado moderno de fundar instancias hegemónicas totalizantes, sin la cual le resultaría imposible aferrar los nudos centrales del debate en torno al significado actual de la crítica del Estado y de lo político, depende de la capacidad que muestre la cultura de izquierda de privilegiar el carácter *crítico* del pensamiento de Marx. Privilegiándolo, ya no tendrá sentido para el marxismo la obsesiva búsqueda de su identidad en la restauración de una visión del mundo concebida en términos de competencia-exclusión con respecto a la cultura moderna, o en una empirista admisión de la complejidad, o finalmente en una reconstrucción que lo convierta en una suerte de verdad inmanente de la multiplicidad de los "juegos", tal como advierte agudamente Cacciari.[15] Pero negado como *sistema,* y por lo tanto como método

[15] Véase Massimo Cacciari, "Ma io parto dalla tragedia di Weimar", en *Rinascita,* núm. 31, 5 de agosto de 1977, p. 25. Me refiero a "juegos" en el sentido de multiplicidad de proyectos y funciones, de organismos que desarrollan y transforman los propios lenguajes para afirmar la propia voluntad de poder. Es este universo conflictual, por cuanto existe como espacio de confrontación entre los diversos proyectos que lo componen, lo que

y teoría totalizante de la realidad, el marxismo parece *disolverse,* lo que, desde la perspectiva en que estoy situado, no es en realidad otra cosa que la modalidad que adopta el proceso de su "devenir mundo", según las palabras de Marx. Su "terrenalización" constituye de hecho la recuperación de los vínculos que lo unen a la cultura moderna y lo "delimitan" como la *perspectiva crítica* que ésta incluye en tanto que dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo. Todo lo cual da razones del por qué de la inacabada querella en torno a la autonomía teórica de una obra que, hoy como ayer, sigue siendo para nosotros enigmática y fascinante.[16]

III.

Son todas estas consideraciones, quizás hoy precisadas de manera más nítida que en el momento de redactar mi ensayo, las que me llevaron a pensar en la inoperancia de la noción de *eurocentrismo* para explicar el olvido, o el soslayamiento, o, si se quiere, el menosprecio por la realidad de América Latina en la obra de Marx. El problema presenta para mí un interés no situado en un plano filológico o histórico sino esencialmente teórico político, y ello porque parto de la fundada presunción de que tal hecho tuvo consecuencias gravosas sobre el destino teórico del continente

---

Cacciari denomina Técnica. Véase sobre el tema su libro *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein,* México, Siglo XXI, 1982.

[16] Ya Marx advertía la necesidad de no ideologizar esta cuestión cuando recordaba que "la clase obrera no tiene ideales a realizar, sino elementos nuevos de la sociedad a liberar", afirmación que, analizada a fondo, muestra hasta qué punto la "positividad" proletaria es definida por Marx como posibilidad suya de ser "negatividad", "no capitalismo real" ("la clase obrera será revolucionaria o no será"). La crítica marxiana sitúa aquí su fundamento y su punto de partida.

en la tradición socialista. Se trata, por lo tanto, de arrancar de una dificultad ya presente en el propio Marx, no para confirmar una vez más, y con una de las expresiones más lúcidas y radicales, la absoluta ininteligibilidad de América por parte de Europa. Creo que éste es, en el fondo, un falso problema, o por lo menos una forma inadecuada, ideologizante, de abordar las preguntas por la propia identidad que toda comunidad humana se plantea cuando los procesos históricos la arrancan de su vida natural. Si la identidad sólo puede definirse como oposición a lo otro, a lo diverso y distinto, la pregunta por la naturaleza específica de cada pueblo remite siempre a una dimensión comparativa que por su propia naturaleza es de carácter hipotética. La dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas sólo podía ser encarada convirtiendo a Europa en el punto desde el cual semejanzas y diferencias adquirían contornos conceptualizables. Entre muchas otras razones, por el hecho de que el pensamiento europeo fue, entre nosotros, un presupuesto universal nunca puesto en cuestión para sistematizar de una manera racional cualquier tipo de reflexión sobre la naturaleza y las características definitorias de la región y de cada una de sus formaciones nacionales. Y fue ésta sin duda la causa que llevó a una de las inteligencias más advertidas del problema a enfatizar, en la advertencia de una obra excepcional, que "no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales".[17] En el fondo, y no siempre claramente explicitado, la discusión sobre nuestra identidad no es sino el aspecto teórico y la transfiguración ideológica de un problema de naturaleza esencialmente política, donde lo que interesa en realidad no es lo que somos sino lo que deberemos ser.

[17] José Carlos Mariátegui, 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana,* en *Obras completas,* vol. II, Lima, Biblioteca Amauta, 1977, p. 12.

No me propuse, por lo tanto, escribir un texto sobre un episodio puntual de historia de las ideas, sino efectuar una reconstrucción "problemática" de la manera en que Marx se situó frente a realidades con las que tuvo que enfrentarse cuando encaró los grandes fenómenos de la política internacional. En otras palabras, intenté ver cómo funcionaron ciertos análisis, teorías y tradiciones en el propio Marx para tratar luego de ir más allá de él y encarar la cuestión de por qué el socialismo no pudo transformarse en América en una alternativa real de la morfología concreta que adquirieron los procesos de construcciones estatales y de nacionalización de las masas ocurridos en nuestra región. Como rechazo la idea de una ajenidad estructural del socialismo o del marxismo a un continente colocado no se sabe por cuáles razones al resguardo de los movimientos políticos y sociales que emergieron de la sociedad moderna, creo firmemente que los obstáculos que el socialismo no pudo sortear para convertirse en una significativa y perdurable corriente ideal son los mismos que impidieron la efectivización de procesos verdaderamente democráticos y la instauración y permanencia de democracias en América Latina. La pregunta finisecular acerca del "porvenir de las democracias latinoamericanas" hoy se ha transformado en la interrogación sobre las razones de su fracaso.

En un ensayo reciente, Octavio Paz subraya hasta qué punto recaen en el círculo fantasmal del eurocentrismo –él utiliza, en realidad, la palabra "etnocentrista", pero ambos términos son equivalentes– quienes tratan de responder a este crucial interrogante apelando a conceptos que, como el de continente subdesarrollado, antes que descripciones constituyen juicios. La insistencia en explicar los males de una parte del mundo condenada a vivir entre el desorden y la tiranía, la violencia anárquica y el despotismo, por la "ausencia" de aquellas estructuras económicas y de aquellas clases sociales que posibilitaron la democracia en Europa y

Estados Unidos no es sino una forma subvertida, y por ello ideológica, de concebir a nuestras sociedades como formando parte de una realidad destinada inexorablemente a devenir Europa. Instaladas en el reconocimiento de la tensión permanente entre un ser y un deber ser o, dicho de otro modo, de la relación entre un pasado y un presente a rechazar y un futuro a realizar, tales interpretaciones constituyen un complejo ideológico y también mítico que, explícita o implícitamente, se propone ir al encuentro de fuerzas que se sienten desvalorizadas o por lo menos no utilizadas. En el centro de estas ideologías de las "ausencias" está la certeza de que el capitalismo, como forma de civilización, es siempre capaz de superar las manifestaciones históricamente dadas y se pone a sí mismo, de manera trascendente, como una totalidad que puede absorber gradualmente tensiones y conflictos, transformando en el camino de su realización a los antagonismos en elementos de su propio reforzamiento.

Nadie puede negar que las diferencias sobre las que se basaron y siguen basándose tales ideologías son notorias, evidentes y hasta mensurables, pero de aquí no puede derivarse la idea, "sórdidamente judaica" podríamos decir con Marx, de que la democracia es simplemente el resultado de las condiciones sociales y económicas propias del capitalismo y de la revolución industrial. Si como anota Paz, recordando a Castoriadis, "la democracia es una verdadera *creación* política, es decir, un conjunto de ideas, instituciones y prácticas que constituyen una invención colectiva", si siendo el fundamento de la civilización moderna es esencialmente "una creación popular",[18] la explicación de su agónico abrirse paso en la realidad latinoamericana requiere de mucho más que la disección de ésta para aislar "causas" de no interesa qué índole. Pero aun aceptando una

[18] Octavio Paz, "América Latina y la democracia", en *Vuelta*, núm. 67, junio de 1982, p. 41.

forma de razonar que presupone una noción del tiempo histórico hoy indefendible, si concebimos a la democracia no como una superestructura del capitalismo sino como una creación popular, es evidente que el análisis debe orientarse hacia la reconstrucción –¿pero no es más correcto hablar de "construcción"?– morfológica de los diversos y entrecruzados niveles horizontales de estructuras, donde lo que realmente interesa es la forma en que éstas intervienen en el tejido social y no el revelamiento de un atributo particular otorgado a tal o cual de ellas por una interpretación finalista de la historia. Y en este sentido resulta de fundamental importancia el énfasis que pone en su ensayo Paz sobre dos dimensiones de la realidad latinoamericana que el reduccionismo economicista ha tendido a soslayar: los insorteados obstáculos con que debió enfrentarse la conformación de una corriente intelectual crítica y moderna, por un lado, y por el otro "la inercia y la pasividad, esa inmensa masa de opiniones, hábitos, creencias, rutinas, convicciones, ideas heredadas y usos que forman la tradición de los pueblos".[19]

Es evidente que una y otra dimensión guardan una estrecha relación mutua. Sólo una profunda "reforma intelectual y moral" en el sentido gramsciano podía romper la inerte envoltura que mantenía a las masas populares en la pasividad, pero para ello se requería de la presencia de una élite transformadora cuya existencia estaba condicionada

[19] *Ibid.* ¿Qué otra cosa es el movimiento socialista sino la conjunción de las dos dimensiones aquí señaladas? Recordemos las palabras de Gramsci cuando sintetizaba en dos puntos fundamentales la función del socialismo: "la formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la cual el Príncipe moderno es al mismo tiempo organizador y expresión activa y operante". El movimiento socialista debía ocupar en las conciencias de las masas populares el sitio ocupado por la divinidad o el imperativo categórico, y en tal sentido podía convertirse en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización "de toda la vida y de todas las relaciones de costumbres". Como fundamento de la civilización moderna, ¿qué es la democracia sino esta laicización del poder?

por la puesta en fusión de esas mismas masas. Roto o ausente este mecanismo de alimentación recíproca, la cultura, como resultado de las acciones humanas, reducíase a "ilustración" neutralizante y el espíritu público permanecía anclado en el tradicionalismo autoritario. En este irresuelto nudo gordiano se empantanó la democracia americana, pero la incapacidad de romperlo está también en el trasfondo de la bastardía e impotencia del socialismo. Porque estoy convencido que democracia y socialismo son en América Latina la doble dimensión de un mismo proceso insisto en pensar que una lectura contextual de Marx –aunque no sólo de éste, claro está– puede ofrecernos elementos teóricos y políticos útiles para explicarnos el desarrollo histórico del marxismo, pero también para tematizar hasta qué punto la *forma teórica* que adoptó en nuestro continente vuelve nítida y perfila con mayor claridad una limitación más estructural del intelecto americano para reunificar conocimiento y vida o, para decirlo con las palabras de Simmel, para arraigar las ideas en la tierra. Si así fuera, el análisis de las vicisitudes soportadas por el marxismo en su tentativa de ser forma teórica del proceso de constitución de las masas como sujetos políticos nos ayudaría a comprender esos pliegues íntimos de las formaciones nacionales, esos fenómenos retorcidos, asincrónicos, oscuros, deformes, anómalos, siempre presentes en la trama de la sociedad, y a los que la persistencia del estado de convulsión y crisis de las endebles repúblicas latinoamericanas arrastran con fuerza inusitada a la superficie.[20]

[20] ¿No es hora ya que la cultura de izquierda tenga la misma sensibilidad por estos fenómenos supuestamente "anómalos" que la que siempre caracterizó a los intelectuales "reaccionarios"? Desde esta perspectiva resultaría de extrema importancia una relectura verdaderamente crítica de todo el pensamiento conservador latinoamericano, que, me atrevería a adelantar, supo ver con mayor lucidez que la izquierda los vastos conos de sombras de nuestras sociedades.

IV.

Aclarar, como he tratado de hacer hasta ahora, la perspectiva del marxismo en que me coloco y las motivaciones más generales de mi *ensayo* –y subrayo la palabra por razones que explicitaré más adelante– tiene el único propósito de acotar con mayor nitidez el itinerario de una circunnavegación alrededor de ciertos núcleos problemáticos que el texto, y los análisis críticos que mereció, lejos de cancelar ubican en un suelo más fértil para su posterior dilucidación. Sin embargo, debo confesar que tales análisis,[21] no obstante encontrar en ellos objeciones válidas y sagaces y puntuales razonamientos que abren nuevas perspectivas de búsqueda, agudizan una sensación de la que nunca pude desprenderme mientras redactaba mi trabajo. Me preguntaba, y lo sigo haciendo, hasta qué punto la "oclusión" marxiana de nuestra realidad puede ser leída exclusiva o fundamentalmente en términos *teóricos,* es decir, en base a la contradicción que emerge entre un modelo teórico-abstracto y una situación irreductible a sus parámetros esenciales. Y la pregunta tiene importancia porque, si se contesta afirmativamente la conclusión de Franco –pero no sólo de él–, resulta incontrovertible: "El hecho de que Marx no percibiera las 'regularidades' de la realidad latinoamericana no se explica por la inexistencia de éstas, sino por la perspectiva desde la cual las analizaba". Dicha perspectiva era un resultado de su adhesión "a la modalidad particular que tomó la relación nación-Estado en Europa" y teñía necesariamente "su concepción de la política, del Estado, de las clases, en realidad,

[21] Carlos Franco, Oscar Terán y Emilio de Ipola, "En torno a 'Marx y América Latina'", en *Socialismo y Participación,* núm. 13, marzo de 1981; Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano,* Lima, CEDEP, 1981; Alberto Filippi, "La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana", en *Historias,* núm. 2, octubre-diciembre de 1982.

del íntimo curso histórico de los procesos". La visión "eurocéntrica" de Marx era, por tanto, consecuencia inevitable de su concepción, de su sistema de pensamiento.

Tiendo a pensar que un razonamiento estructurado de la manera en que lo hace Franco, siendo válido para explicar las nervaduras esenciales del discurso marxista sobre la realidad latinoamericana, acaba haciendo de Marx su prisionero. Y es esto lo que me parece discutible. No porque crea que exista un Marx "verdadero" que deba ser salvado a toda costa de las falsificaciones de sus discípulos, sino porque todo análisis fundado exclusivamente en la presencia constrictiva en su pensamiento de "redes categoriales" que predeterminan su mirada oscurece –aun sin proponérselo– un problema más relevante, cual es el de su *asistematicidad,*[22] con la entera exigencia que ésta reclama de individualizar los puntos límites de su pensamiento; todas esas fisuras por donde se cuela un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria –no sólo a la teoría, por supuesto– de la trama social en su devenir histórico retorna

[22] Véase en la reciente "Introducción" de Oscar del Barco a las *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner,* de Karl Marx (México, Cuadernos de Pasado y Presente [núm. 97], 1982, pp. 11-28), una densa y significativa exposición de los alcances que puede tener para la "reinterpretación" de Marx una lectura del carácter "fragmentario" de su discurso. Para Del Barco, el hecho de que siempre dejara inconclusos sus escritos no es producto de la impotencia creadora del autor ni de falta de tiempo debido a una sobrecarga de sus tareas políticas; "se trata, más bien, de una compleja mutación en el *objeto* de estudio de Marx y, consecuentemente, en la perspectiva del enfoque teórico. Por causas […] que constituyen lo *diferente* del sistema capitalista y que decentran todo el aparato teorético explicativo, el *objeto* ha perdido su traslucidez y asibilidad, de manera tal que el discurso que pretende dar cuenta de ese objeto no puede presentarse como un todo-teórico, sino que está constreñido a ser un discurso molecular, genealógico […]; ese *saber,* en sentido propio, intenciona una realidad a la que sólo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas, los deslizamientos, las fallas y los desechos de lo que durante tanto tiempo, y al menos en el proscenio histórico, se creyó algo compacto y legal, una pura objetividad estructurada según los cánones de la Razón" *(ibid.,* pp. 13 y 14).

pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos. Ésta es la razón por la que creo que trabajar *en* Marx obliga siempre a criticar en él todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser "marxista". No niego que tal observación recae también sobre mi texto: leído a dos años de distancia ofrece fundadas razones para esa inquietud –que en realidad es más bien insatisfacción– que siempre me inspiró. Pero como no se trata aquí de justificar lo hecho sino de examinar una forma de proceder de la crítica, poner el acento en el carácter asistemático del pensamiento de Marx obliga a no encerrar nuestro trabajo en la vivisección de sus limitaciones "teóricas" sino a proyectarlo hacia la plena admisión de su radical ambigüedad.

¿En torno a qué problemas creo que un razonamiento fundado en el privilegiamiento de limitaciones de *orden* teórico oscurece en vez de aclarar la cuestión? No pudiendo por ahora extenderme en la consideración de temas que todavía despiertan en mí más interrogantes que respuestas, me limitaré simplemente a plantear algunas observaciones sobre las que valdría la pena seguir debatiendo. Veamos las referidas a la utilidad de establecer rígidos criterios de periodización en la obra de Marx, a partir de los cuales pueda fundarse un análisis en términos de "ruptura de paradigma", y la que versa sobre la naturaleza de su "eurocentrismo".

Es indudable que mi texto comparte con los de Franco –y me refiero específicamente a los suyos porque son los que de manera más clara y tajante han llevado a sus consecuencias extremas algunos de mis análisis– un énfasis exagerado en ciertos cambios sucedidos en el pensamiento de Marx, luego del fracaso de la revolución europea de 1848. Para designar tales cambios hemos utilizado expresiones fuertes como las de viraje radical, mutación, quiebra, superación, cambio y hasta ruptura de "paradigma", que prestaron la utilidad de agredir violentamente la convicción de una continuidad sin relieves del discurso marxiano. ¿Pero

hasta qué punto es correcto concebir como verdaderas "rupturas" estos cambios? Y si no lo es, ¿en qué medida afectaron las hipótesis fundamentales formuladas anteriormente? No creo que un concepto tan controvertido como el de paradigma pueda dar cuenta per se de la diversidad de planos, de discursos múltiples, que encierra un pensamiento fuertemente inervado por la política, o, dicho de otro modo, por posiciones y juicios de valor por lo general no fundados "teóricamente". En definitiva, aceptar aun a título tentativo la validez de la noción de paradigma para aclarar el sentido y los límites del decentramiento de la visión marxiana del acontecer histórico, sólo es posible a condición de convertir a su pensamiento en una *ciencia* (tal como ésta es entendida comúnmente) y no en una *crítica* que, como tal, no necesita para desplegarse de una ontologización de lo social y de la naturaleza. *Pero efectuada una reducción semejante se evidencia fuertemente discutible la afirmación de que en algún momento hubo en Marx tal cambio de paradigma.*

Si el pensamiento de Marx es visto desde la perspectiva de su constitución sistemática, el paradigma que lo preside es un modelo teórico-abstracto construido en base a un esquema dualista de la sociedad, capaz de captar efectivamente el momento genético de la sociedad "cristiano-burguesa-capitalista" y la consiguiente identificación histórica de la producción con la clase obrera, por una parte, y la burguesía, por la otra. El análisis de Marx en sus obras teóricas fundamentales se coloca así en una perspectiva de unificación mundial como resultado de la tendencia a la universalización de las relaciones capitalistas. La potencia explicatoria de *El capital* tiende a hacer gravitar toda la historia en torno o como precedente de esta relación capitalista, con la finalidad de establecer su histórico e inevitable cumplimiento y superación. La centralidad de la clase obrera –momento a su vez central de ese paradigma marciano– deriva de su condición de portadora exclusiva del trabajo productivo, en la me-

dida en que éste se identifica y agota en la producción de mercancías. La perspectiva de la supresión del capitalismo, resultado de la capacidad organizativa y revolucionaria del proletariado como agente histórico de la transformación, es la matriz que determina en última instancia las opciones coyunturales en favor de tales o cuales procesos históricos. El hecho de que luego, para construir, completar y verificar tal modelo Marx haya considerado útil, o en ciertos aspectos hasta imprescindible, ocuparse científica o políticamente de otras formaciones económico-sociales,

> no afecta la naturaleza, por así decir, autosuficiente, autocentrada, o "céntrica" […] de todo el proceso de configuración capitalista burgués que, en *este* sentido, no puede no decirse *europeo* y, sin embargo, también en este caso está referido (al menos hasta los tiempos de Marx) sólo a aquellas zonas particulares de Europa en que la abstracción […] se habría realizado o se encamina a completar su dominio.[23]

No creo que pueda discutirse esta correcta puntualización de Filippi, pero quizás valga la pena detenernos en ella para mostrar de qué modo nos sitúa frente a uno de esos nudos problemáticos a los que antes hice mención y sobre los que conviene reflexionar. Porque es precisamente en su exilio londinense, cuando inicia con los *Grundrisse* el período más productivo dedicado a la crítica de la economía política, el momento en que Marx afronta con mayor pericia y dedicación los problemas de la política internacional y de la historia diplomática. Lo que quiero destacar es que, en la misma etapa de su vida en que redacta los textos que han sido tradicionalmente considerados como la manifestación del materialismo histórico, efectúa simultáneamente un análisis

[23] Alberto Filippi, *op. cit.*

de los grandes temas de la política internacional en los que paradójicamente muestra *no seguir* los criterios interpretativos que de aquél se deducen. ¿En qué sentido los soslaya o los violenta? En el sentido de que lo "político" tiende a ser visto no como una expresión lineal de una relación de fuerzas instalada en lo "económico", en la esfera económico-productiva, sino como autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil. Si en su juventud su reflexión estuvo orientada a tratar de ofrecer una respuesta al problema de la autonomización de lo político como característica esencial del proceso de autoconstitución del Estado moderno centralizado; si concibió la continuidad de la revolución como la expulsión de la sociedad civil de la categoría de lo político, las vicisitudes de la revolución y su fracaso en 1849 han hecho emerger el peso de la política con toda su fuerza. El agotamiento de la revolución muestra la solidez del bloque de fuerzas tendientes a la conservación, que mantendrán el sistema de equilibrio europeo impuesto desde antes de la Revolución Francesa. Colocado en la situación de observador tendencioso del desplegarse del capitalismo en el mundo, su análisis del proceso real de producción le permite analizar de manera crítica la naturaleza de las fuerzas sustentadoras de tal equilibrio, y de las que en su interior, y fuera de él, son los protagonistas del mundo moderno. Sin embargo, la *anomalía* marxiana resulta del hecho de que, una vez colocado en ese sitio excepcional que es la política internacional, la confianza indiscutible de Marx en el determinismo de las fuerzas productivas es contrastada en los hechos por la resistencia que le opone la trama "política" de las relaciones de fuerza entre los Estados. La energía disolvente de las fuerzas productivas encuentra formas de neutralización, o barreras que tornan exasperadamente lento su avance, en sólidos tejidos sociales que sustentan a poderes capaces de intervenir de manera catastrófica en el contexto mundial. El "tiempo del ca-

pital" evidencia ser distinto y no superponerse al "tiempo de las sociedades" concretas, por lo que la explicación de la lentitud y de la complejidad que adopta la difusión del modo capitalista de producción deberá ser buscado en el terreno de la política y de las relaciones internacionales.

Es verdad que Marx consideraba como un hecho negativo lo que se oponía a este desarrollo capitalista. Entre sus convicciones más íntimas está la idea de que el movimiento emancipatorio de los hombres surge desde el interior de la sociedad civil y que lo "político" y lo "estatal" representan obstáculos que imposibilitan o retrasan la irrupción en la escena histórica de las fuerzas del progreso. Para que la emancipación social y económica, y éste es el sentido que da al concepto de "progreso", pueda abrirse paso es preciso simplificar, "modernizar" o si se quiere racionalizar el contexto internacional. Tal es en síntesis la propuesta, el principio rector desde el cual analiza dicho contexto, intentando establecer pautas para un movimiento socialista más imaginario que real en aquellos momentos. Pero lo que quiero destacar es que, convirtiendo a lo político y a lo estatal en obstáculos, Marx subvierte la supuesta relación de determinación entre base y superestructura en el examen de ciertos casos "nacionales": Irlanda, Polonia, España, Rusia, etc. Nos enfrentamos así a una paradoja indescifrada: existe un Marx que en los años posteriores a la Revolución de 1848 dedica sus afanes "teóricos" a la construcción de un modelo teórico-abstracto que fuera a la vez determinación de la ley de movimiento de la sociedad capitalista y crítica radical de su existencia. En este "modelo", la crítica de la política emana directamente de la crítica de la economía política, por lo que no existe espacio alguno para una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político. Podría decirse que, en última instancia, los temas de lo político habrán de ser exhibidos, a partir de este modelo o sistema, como simple escenario (superes-

tructural), a cuyas espaldas se agita la realidad de las clases. Como señalo en mi texto, la negativa a dotar de eficacia propia a la esfera estatal era una consecuencia inevitable de las modalidades de constitución del sistema de Marx, expuesto en trabajos como los *Grundrisse,* el "Prólogo" de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El capital.*

Pero, y aquí viene la paradoja, por esos mismos años, "en sus análisis concretos", Marx privilegia la autonomía de la política hasta tal punto que puede analizar el asiatismo ruso-mongol, por ejemplo, en sus solas componentes político expansionistas.[24] Así como reconoce a la sociedad civil una fuerza disruptiva de propagación, asigna a lo político y a lo diplomático que se concentran en el Estado la tarea de

[24] Véase, por ejemplo, sus *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII,* México, Cuadernos de Pasado y Presente (núm. 87), 1980. Este texto casi desconocido de Marx evidencia por sí mismo hasta qué punto una lectura paralela relativiza, o por lo menos condiciona y delimita, el valor general de algunas afirmaciones por todos aceptadas, y de las que en mi libro me hice partícipe. Por ejemplo, en la página 130 sostengo que "la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx". Cito allí el cuestionamiento que él hace de la concepción hegeliana de la productividad de la sociedad civil por el Estado, pero podría haber citado muchos otros textos orientados en el mismo sentido. Porque este principio de Marx es fundamental en su razonamiento, el marxismo tuvo siempre serias dificultades para explicar el poder dictatorial. Cuando, como en el caso de Napoleón III, el Estado no aparecía dominado por ninguna clase determinada, el hecho era presentado como la resultante de una situación "transitoria" de equilibrio de fuerza entre las clases, que permitía una "momentánea autonomización del ejecutivo". Es esta situación particular la que Marx describe en sus escritos histórico políticos como *Las luchas de clases en Francia* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte.* Pero lo que quedaba sin explicación era el hecho de que, una vez instaurado, el Estado dictatorial, estaba siempre en condiciones de perseguir una política independiente porque en realidad se había convertido en una potencia en sí mismo. Lo cual, y aquí vuelve a reaparecer la "paradoja" marxiana, es lo que muestra con lujo de detalles y hasta con exageración Marx en sus *Revelaciones,* redactadas, como se sabe, en la misma época de sus artículos sobre la revolución en España y sobre Bolívar.

bloquear la sociedad civil, de sofocar sus potencialidades revolucionarias, por lo que en su pensamiento gozan de un estatuto ampliamente autónomo. Lo político es frecuentemente visto por él como el autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo de la sociedad civil.[25] En mi ensayo aclaro que este privilegiamiento del carácter "político" de ciertas situaciones –siempre presente en Marx– pertenece más bien a los "puntos de fuga" del sistema, antes que ser deducibles del sistema mismo. Creo que hay suficientes razones para refrendar esa afirmación, pero me preocupa que el relegamiento de esta aceptación de la autonomía de lo político a la condición de "punto de fuga" del sistema le otorgue un carácter tan excepcional que acabe finalmente por arrinconar en una supuesta "anomalía" o "heterodoxia" del propio Marx todo aquello que en realidad muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política. No pudiendo convertirse en ejemplificaciones de un método preconstituido (o deducido), los exámenes históricos y polí-

[25] Aunque existan diversas teorías "marxistas" de la política, no existe en cambio una teoría marxista de la política. Como subraya Bongiovanni, lo que existe, en realidad, es una *crítica* marxiana de la política. "Cuando Marx adopta *en positivo* categorías de la política no las reelabora (lo cual sería imposible), sino que toma en préstamo aquellas provenientes de la gran tradición democrática y revolucionaria precedente. […] Pero en su análisis las categorías de lo 'político' y hasta de lo 'diplomático' gozan de amplia autonomía: gravitan sobre la realidad histórica, en sus escritos 'periodísticos', 'políticos' e 'histórico-diplomáticos', seguramente no menos y quizá más que la 'economía' y las 'clases' de sus epígonos marxistas." En Marx, en cambio, "lo 'político' es con frecuencia visto (internacionalmente) como el autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil" (Bruno Bongiovanni, "Introduzione" a Karl Marx, *Manoscritti sulla questione polacca (1863-1864),* Florencia, La Nuova Italia, 1981, p. li). Desde este punto de vista, creo que es cuestionable la observación de Franco de que la falta de elaboración en Marx de "un conjunto sistemático de categorías políticas *independientes*" le impidió "identificar los fenómenos reales en su propia esfera e identificar las determinaciones de la institucionalidad política", puesto que tal ausencia no lo tornó desvalido ante el curso íntimo de otro proceso –el de Rusia– que también "descendía de las alturas".

ticos de Marx son finalmente separados de aquellas obras suyas privilegiadas como "teóricas", y reducidos a escritos "de ocasión", *pane lucrando,* y por lo tanto "menores". La división de sus obras o escritos en mayores y menores funda la posibilidad de una lectura donde las "anomalías" constituyen una forma indirecta de demostrar la existencia de una "norma", o, dicho de otro modo, de una "ortodoxia".

De ahí que me parezcan fuertemente cuestionables todas aquellas posiciones que, al enfatizar en Marx su construcción teórico-sistemática, descalifican el valor de escritos suyos que la contradicen, sin advertir que esta circunstancia suscita un problema a dilucidar. Si la masa de significantes y de enunciados cuyo conjunto constituye la obra marxiana no es un todo homogéneo sin diferencias ni jerarquías, ¿cómo pensar y establecer la relación que estos escritos guardan con la obra global? ¿Hasta qué punto su lectura estuvo o está condicionada desde un principio por la concepción global del sistema que la subtiende? Pero debemos preguntarnos también si ciertos escritos (los referidos a España, Rusia, Irlanda, Polonia o América) están o no en condiciones de inaugurar, a su vez, una definición o redefinición de la morfología del *corpus* teórico global, y bajo qué requisitos pueden aspirar a reformar, reconstruyéndolo, la identidad del sistema hasta ahora admitido.

Son éstas las razones por las que descreo de la utilidad de extrapolar de los escritos de tal o cual época de Marx una serie de elementos o de creencias para ordenarlos y jerarquizarlos luego de modo tal que constituyan un "paradigma", el que por supuesto no podría tener otro atributo que el de "eurocéntrico". Pienso que la creencia en el progreso, en la necesidad del dominio del hombre sobre la naturaleza, en la revalorización de la tecnología productiva y en una laicización de la visión judeocristiana de la historia, subyacente en el pensamiento de Marx, jamás lo abandona. Por lo que si estos elementos constituyen el basamento va-

lorativo y cultural de un "típico paradigma eurocéntrico", como destaca Franco,[26] resultaría extremadamente difícil no encontrarlos en toda la obra de Marx desde sus primeros escritos hasta los últimos. Los nítidos y paradójicos "decentramientos" de la historia que advertimos en sus escritos tardíos sobre Rusia o las comunidades de aldea, además de remitirnos a tensiones de su pensamiento claramente distinguibles en sus trabajos juveniles, no requieren para ser explicados que se los conciba como abandono o modificación radical de ningún paradigma. El rechazo por parte suya de la tentativa de transformar su reconstrucción genético-estructural en una teoría histórico-filosófica, que para Franco implica el "pasaje de un sistema interpretativo a otro", no requiere en realidad de la sustitución de un paradigma que, fundado como él lo hace, puede admitir "anomalías" que en definitiva no lo cuestionan como tal.

Franco advierte las dificultades que plantea una interpretación "teoricista" cuando aclara "que el pasaje de un sistema interpretativo a otro no es suficientemente claro, no sólo en el plano del contenido sino también en el de los tiempos",[27] hecho éste que desde mi punto de vista tiene una importancia hermeneútica radical en la medida en que obliga a "contextualizar" o, dicho de otro modo, a "politizar" las lecturas de los inocultables cambios, desplazamientos, "alteraciones de los centros de referencia", incorporación de nuevas temáticas, evidentísimas en el discurso marxiano. En definitiva, estoy firmemente convencido de que existen en Marx concepciones fuertemente arraigadas, elaboraciones teóricas "fuertes", que fundan una lectura en clave de "sistema", al cual, como bien distingue Filippi, deberíamos designar con mayor propiedad "capitalisticocéntrico". Si queremos ser estrictos, no podemos hablar de "eurocentrismo" frente a una

[26] Carlos Franco, "En torno a 'Marx y América Latina'", *op. cit.*, p. 70.
[27] Carlos Franco, *Del marxismo eurocéntrico...*, *op. cit.*, p. 21.

elaboración que reconoce explícitamente el desplazamiento del centro de gravedad capitalista –y por tanto el centro de la revolución– de Europa occidental a diversos otros lugares; a menos que otorguemos a dicha noción un significado más "filosófico", y no referido por tanto a la "ideología" o al "gusto" de Marx, ni tampoco a su "modelo teórico-abstracto". Desde esta perspectiva podemos preguntarnos hasta dónde ese sentido filosófico de eurocentrismo hace referencia más bien a la idea de una unificación ecuménica de los hombres, a una suerte de "polis" que permita pensar al género humano como una unidad, y si pensarlo de esa manera no establece por sí mismo ciertos criterios antropocéntricos en base a los cuales el "eurocentrismo" no es sino una forma bastarda, impura, de una idea que lo sustenta y trasciende y que designa realidades tan fuertes como la de "Occidente", de "metafísica occidental", etc. Si así fuera el caso, como creo que lo es, Marx es tan eurocéntrico como Bolívar, Martí, Sarmiento, Rosas o cualquier otro; toda América es eurocéntrica, y de un modo tal que la categoría deja de tener valor explicatorio alguno para analizar el tema que nos preocupa.

Cuando Marx cuestiona de hecho el paradigma de una sucesión unilineal de transformaciones históricas –que emerge de sus textos y del cual es muchas veces prisionero–, sienta la posibilidad de pensar las diferencias, el paralelismo, la discontinuidad temporal de los procesos de transformación. En esos momentos, que no están situados en una precisa etapa de su vida, o solamente en ella, que no son por tanto "periodizables" porque recorren transversalmente su pensamiento, manifiesta de manera incontrovertible que lo asedian otras visiones o ideas en las que las figuras dialécticas son continuamente forzadas, las contradicciones destrozadas en sus elementos constitutivos, el movimiento histórico permanentemente dislocado y proyectado hacia adelante sin dirección ni sentidos previos, o preconstituidos. No creo que éste sea el "Marx verdadero"

que deba sustituir a cualquier otro descalificado como "falso", por la sencilla razón de que uno y otro están siempre presentes de alguna manera en una obra que, al rechazar aparatos conceptuales definitivos para analizar los problemas sobre los que versa, acaba siendo tan enigmática como fascinante. Es la plena aceptación del carácter no "unívoco" del pensamiento de Marx, recorrido como está por fuertes tensiones problemáticas, lo que me impulsa a enfatizar la impronta "ensayística" de mi trabajo. A los lectores les tocará juzgar hasta dónde mi propósito ha sido alcanzado, pero definir su intención es ya una forma de preconizar un estilo de trabajo capaz de sustraerse a toda aproximación totalizante, como una posibilidad concreta de encarar productivamente los diversos y contradictorios niveles de problemas que la realidad plantea; una realidad que, como la latinoamericana, aparece en Marx bajo la modalidad perturbadora de una no-presencia, un objeto que no es tal, un mundo que rehúsa tornarse "visible".

América Latina no aparece como tal en Marx, no porque la modalidad particular de la relación nación-Estado en Europa obnubile su mirada, ni porque su concepción de la política y del Estado excluya la admisión de lo diverso, ni tampoco porque la perspectiva desde la cual analiza los procesos lo conduzca a no comprender sociedades ajenas a las virtualidades explicativas de su método. Ninguna de estas consideraciones, por más presentes que estén en Marx y que influyan sobre su manera de situarse frente a la realidad, me parecen suficientes por sí mismas para explicar el fenómeno. Todas ellas menosprecian, curiosamente, la *perspectiva política* desde la cual Marx analiza el contexto internacional, al mismo tiempo que señalan su falta como una consecuencia inevitable de la rigidez de su hipótesis intrepretativa. No eran esquemas teóricos definidos, sino más bien opciones estratégicas consideradas como favorables a la revolución, lo que llevaba a Marx a privilegiar campos o a jerarquizar

fuerzas. La matriz de su pensamiento no era por tanto el conocimiento del carácter progresivo del capitalismo sino la posibilidad que esto abría de la revolución. Es la revolución el sitio –¿pero es en realidad un "sitio"?, ¿no es más preciso, y a la vez ambiguo, decir el "punto" para eludir el riesgo de una connotación "geográfica" de la palabra?– desde el cual se caracteriza la "modernidad" o "atraso" de los movimientos de lo real. Y porque esto es así, la bendición o la maldición marxiana caen de manera aparentemente caprichosa sobre los hechos. Aceptando el carácter "progresista" del capitalismo, es la Inglaterra "moderna" la que resulta denostada por Marx debido a su colusión con el baluarte reaccionario del zarismo. El contexto internacional no puede ser analizado, en consecuencia, única y exclusivamente a partir de la confianza –innegable en Marx– del determinismo de las fuerzas productivas. Requiere de otras formas de aproximación que permitan visualizar aquellas fuerzas que, puestas en movimiento por la dinámica trastocadora del capital, tiendan a derruir todo lo que sofoca el libre desenvolvimiento de los impulsos de la sociedad civil. Porque el desarrollo del modo capitalista de producción sucede sobre un mundo profundamente diverso y diferenciado, tratar de mostrar y de mutar la proteiforme realidad de éste obliga a dejar de lado cualquier pretensión de unificarlo de manera abstracta y formal y abrirse a una perspectiva micrológica y fragmentaria. En la enumeración material de lo que es verdaderamente, está encerrada la posibilidad de aferrar la realidad histórica concreta para potenciar una práctica transformadora. Es desde la política, desde la admisión de la diversidad de lo real, desde la presentación de los elementos contiguos de la historia social de su tiempo, como Marx intenta fundar una lectura que descubra en los intersticios de las sociedades los huecos por donde se filtre la dinámica revolucionaria de la sociedad civil. Tal es la razón de por qué sus análisis de "casos" nacionales no parecen obedecer a

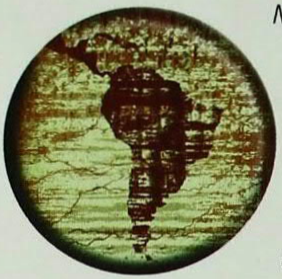
"procesos globales", "mediaciones" o "totalizaciones" que den un sentido único, un orden de regularidad, a sus movimientos. Por cuanto no existe en él ninguna "teoría" de la cuestión nacional, los momentos nacionales son sólo variables de una propuesta política de destrucción de todo aquello que bloquea el desarrollo del progreso, de la democracia y de la revolución. En última instancia, las naciones que realmente interesan a Marx son las que, desde su perspectiva, pueden desempeñar tal función histórica.

Como América Latina era por él considerada desde la perspectiva de su supuesta o real función de freno de la revolución española, o como *Hinterland* de la expansión bonapartista, su mirada estuvo fuertemente refractada por un juicio político adverso; procedimiento éste que se torna muy evidente en su escrito sobre Bolívar. El hecho de que a partir del reconocimiento de una perspectiva que se transformó en un verdadero *prejuicio político* podamos rastrear *luego* hasta qué punto tal prejuicio se alimentó de aromas ideológicos, de concepciones teóricas y de ideas originados en su formación ideológica y cultural no invalida la necesidad de privilegiar una *dirección de búsqueda* acorde con el sentido mismo de la obra de Marx. A partir de las conclusiones aquí expuestas, el lector podrá preguntarse si ellas no cuestionan en todo o en parte mi ensayo; si algunas de las reflexiones hechas dos años después de su elaboración inicial no obligan a someter a una crítica radical ciertas líneas de razonamiento hoy consideradas insatisfactorias. Si así fuera, me sentiría plenamente satisfecho, porque aun de esa manera habría alcanzado el objetivo que me propuse de privilegiar la sustantividad de un tema, no sólo para poner de relieve lo que pueda ayudarnos a reconstruir las vicisitudes del socialismo en América, sino para ensayar una forma de *trabajar en Marx* que evidencie las razones de su incuestionable actualidad.

México, 12 de octubre de 1982

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Esta edición de *Marx y América Latina*, de José Aricó,
seterminó de imprimir en el mes de julio de 2010
en Artes Gráficas del Sur, Alte. Solier 2450,
Avellaneda, Buenos Aires, Argentina.



Marx y América Latina, publicada por primera vez en 1980, fue una obra fundadora para el pensamiento marxista latinoamericano y constituye uno de los textos centrales de José Aricó. Tal como sostiene Horacio Crespo en su prólogo a esta edición: "Abrió una perspectiva radicalmente novedosa en un espacio de reflexión y debate en torno a un problema capital y, por cierto, hoy vigente a través de bocetos nuevos, originales y en verdad polémicos: las formas específicas de la recepción del socialismo en América Latina".

Desde una lectura contextual de la obra de Karl Marx, a través de la cual los textos se iluminan y cuestionan recíprocamente, José Aricó propone una perspectiva crítica y original desde la cual acercarse a las causas del soslayamiento de América Latina en el pensamiento de Marx y, simultáneamente, indagar las razones del desencuentro secular entre el socialismo y el continente latinoamericano.

Lejos del mero ejercicio filológico, la brillante elucidación de los contornos precisos de estos problemas le permite al autor preguntarse por la naturaleza y la autonomía de lo político dentro de la obra y la tradición marxistas. Así, desde la reflexión teórico-política, José Aricó logra avanzar también en la comprensión de las vicisitudes que el socialismo y los procesos democráticos han atravesado en nuestra región.

Treinta años después de su primera edición, las páginas de *Marx y América Latina* nos permiten también recobrar la audacia intelectual y el espíritu político creativo de José Aricó, que no cesó de "trabajar en Marx" para poner en evidencia su actualidad.

ISBN 978-950-557-849-8

9 789505 578498

creative commons